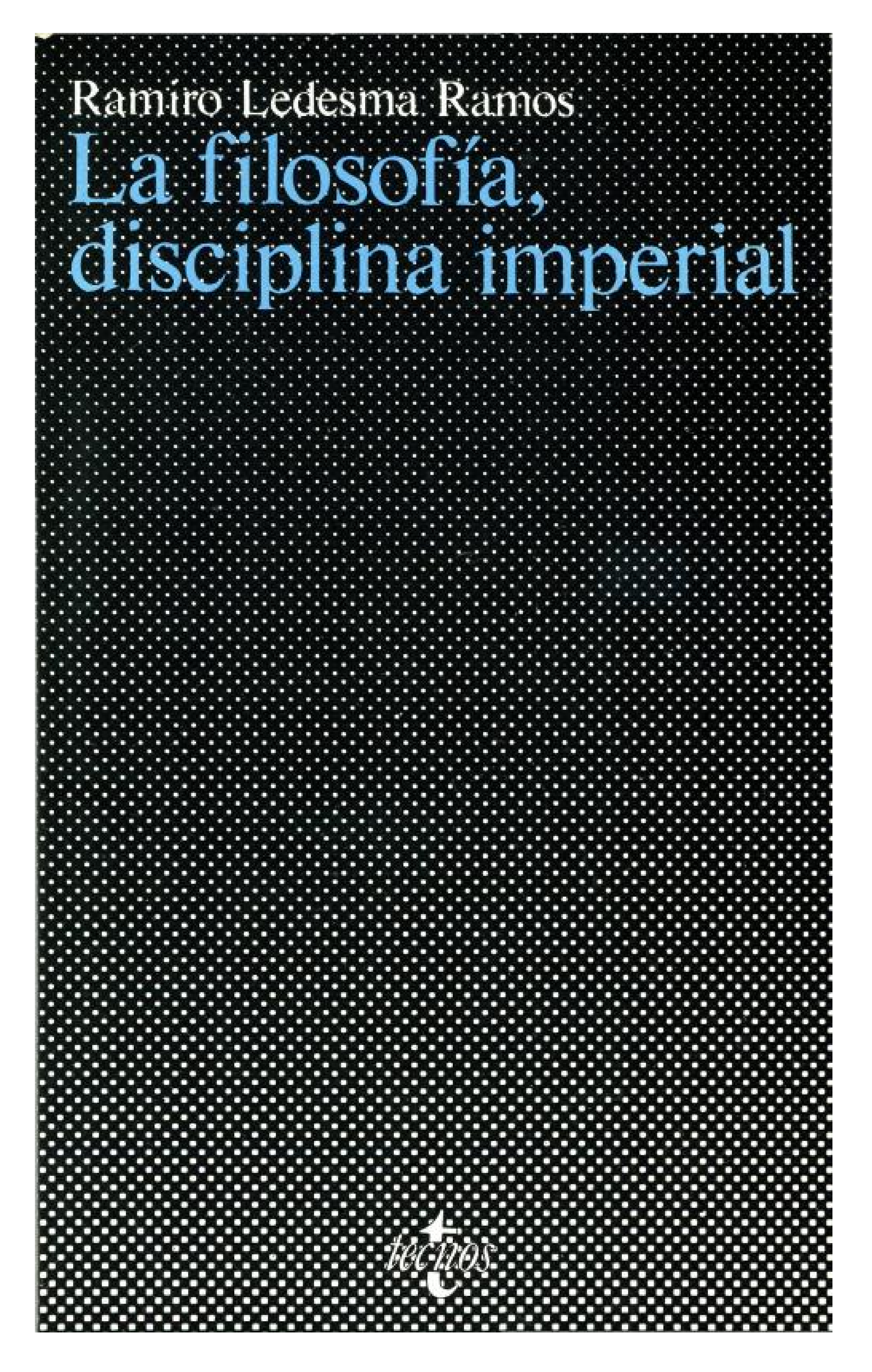

Ramiro Ledesma Ramos
La filosofía,
disciplina imperial
tecnos

ÍNDICE

LA EVOLUCIÓN INTELECTUAL DE RAMIRO LEDESMA RAMOS. Santiago Montero Díaz

Años juveniles

La vida intelectual de Ramiro Ledesma Ramos se desenvuelve, a lo largo de tres etapas perfectamente delimitadas, con un ritmo y sentido propios. Una primera etapa, juvenil, de difusas ambiciones literarias. Unos años de serias meditaciones y de disciplinada formación filosófica. Y un período final, desde 1931 hasta su muerte, entregado a la doble pasión de la teoría y la acción políticas.

Ramiro nació en 1905. Precoz por el ingenio y la voluntad, se lanzó pronta y audazmente a la vida literaria. A los diecinueve años publica una novela [1]. Anteriormente había publicado ensayos y artículos. Toda esta literatura adolescente de Ramiro es, en cierto modo, una prefiguración de su futura personalidad.

La influencia temprana de Nietzsche, unida a un fuerte temperamento juvenil, presta a estas primeras producciones de Ramiro Ledesma un tono duro y arisco.

Hasta bien cumplidos los veinte años, Ramiro sueña con la gloria literaria. Escribe nuevas novelas y ensayos. Proyéctase sobre él la doble influencia del romanticismo y el naturalismo. Los personajes de aquellas novelas de juventud son, por lo regular, encarnaciones de su propio ser. Hombres de personalidad acusada, en pugna con el medio social en que viven; jóvenes de exaltadas aspiraciones intelectuales; solitarios de carácter áspero.

En un cuento titulado El vacío, el protagonista se pregunta por el sentido de la existencia, y encuentra el equilibrio más allá de la vida. También el personaje central de El sello de la muerte busca en el suicidio la solución a sus íntimos conflictos.

Un tono sombrío domina en estas primeras producciones. No se entregaba Ramiro Ledesma, en aquellas sus primeras armas literarias, a una lírica blanda, a una literatura fácil. Sus trabajos dejan la inconfundible impresión de una obra apasionada, cuyo autor vivía, desde la adolescencia, los resultados y las contradicciones vehementes de la crisis de su época.

Y al mismo tiempo que escribía estas primera obras, arrastrado por la ilusión de la gloria literaria, nuestro joven autor leía incesantemente, buscando en los libros nuevos horizontes, aspiraciones e ideas con que nutrir a los personajes creados por su fantasía.

Estas lecturas fueron alejándole de sus sueños literarios. Ramiro Ledesma comenzó a comprender, desde los veinte años, que la vida intelectual le ofrecía otras posibilidades, más a tono con su temperamento, que la novela y el teatro.

Su vocación se va definiendo día a día. A medida que sus lecturas se hacen más intensas y se polarizan con mayor atención hacia los problemas de filosofía y ciencia, se aleja de las preocupaciones literarias. Al correr de los meses comprende que en las inquietudes intelectuales de sus personajes no hacía sino volcar sus propias inquietudes; que aquella dramática pasión por comprender el mundo y penetrar el sentido de la vida era su propia pasión, y que, en definitiva, su propensión temperamental a las expresiones rigurosas y exactas hallaba cauce más adecuado en las disciplinas de la filosofía que en el mundo vario y multiforme que la novela exige y requiere.

Algún día, Ramiro Ledesma, lanzado de lleno a sus tareas filosóficas o absorto en las tensiones de la acción política, tendrá una sonrisa de comprensión benévola hacia aquellas ilusiones y aquellas primeras páginas literarias de los dieciocho y los veinte años. De haber persistido en el empeño literario, no podemos predecir hasta dónde le hubiera llevado su tesón y su ingenio. Pero podemos asegurar que el cambio de rumbo hacia el pensamiento y la acción no fue en Ramiro una vacilación, sino el paso decidido y seguro hacia su vocación profunda, dado por un hombre sereno y conocedor de los mejores recursos y los secretos de su personalidad.

---

[1] Ramiro Ledesma Ramos; El sello de la muerte, Reus, Madrid, 1924; 299 páginas.

El universitario

No se podrá concebir a Ramiro Ledesma sino como un alma apasionada. Esta pasión se expresó de una manera arisca y ardiente en las obras de su más temprana iniciación literaria, y de una manera fría y rigurosa en tareas y escritos filosóficos.

Pero en aquella prosa juvenil y en la disciplina de su producción posterior hay, bajo formas bien distintas, una pasión idéntica y verdadera.

Bajo una forma atildada, correcta y académica, el universitario Ramiro Ledesma ocultaba el mismo fuego interior que, pocos años antes, se había manifestado de manera pujante y desbordada.

Durante cinco años, fervorosamente, se entrega al conocimiento filosófico y a las disciplinas auxiliares. Una actividad sin desmayos, un tesón incansable y tenaz, le permiten adueñarse de extraordinarios recursos para la vida intelectual. Al mismo tiempo, se adentra con éxito en el dominio de las lenguas nobles, depositarias tradicionales del saber europeo.

Largas horas de estudio, generosamente consumidas en la Facultad de Filosofía y Letras y en el ambiente apacible de la Biblioteca del Ateneo de Madrid, le proporcionan un amplio caudal científico, una de las más eficaces y vastas culturas logradas en su generación.

A la preparación filosófica unió muy pronto una sólida formación matemática[2]. Cuando este complejo aprendizaje hubo dado sus frutos, Ramiro se lanzó de nuevo al cultivo de las letras. Ahora no era ya el novelista joven, ilusionado e inexperto. Ahora se presentaba pertrechado de un espléndido arsenal de conocimientos, en su nueva fase de escritor de filosofía. Muy pronto se le abrieron las puertas de las publicaciones que entonces daban la tónica de la vida intelectual a la juventud española.

Ramiro se había dotado no solamente de una cultura extensa y vivaz, sino también de una férrea disciplina interior, de una intachable probidad. Y en función de esa disciplina de la voluntad y la inteligencia, se había creado un estilo personal, inconfundible, que anunciaba ya victoriosamente su robusta dotación de escritor.

Era un estilo contenido, sometido a inexorables presiones interiores. Traslucía el cultivo constante y asiduo de las más exigentes técnicas de la expresión filosófica. Voluntariamente, el escritor desterraba de aquella prosa objetiva —y, a momentos, casi glacial— todo matiz, toda inflexión sentimental. De tarde en tarde, la gracia de una imagen o la sombra fugitiva de una ironía, apenas esbozada, prestaban ornamento al sólido conjunto de aquellas páginas serias, logradas siempre con un sello de inalterable precisión.

Pero sería un error creer que, durante aquellos años, el universitario Ramiro Ledesma vivía atento solamente a su vida interior, a la formación de su espíritu. Quien todo lo exige de sí mismo, lo exige también todo del medio social que le rodea. Cuando la voluntad se encastilla en una dura disciplina interior, esta disciplina se proyecta sobre el mundo y reclama de él la réplica exacta.

Ramiro vivía entonces la vida universitaria, y alguna vez rompió su silencio de estudioso y se encaró con la anárquica Universidad española, exigiendo de ella las calidades mínimas de decoro y de orden que es lícito requerir para la formación de una minoría juvenil responsable y eficaz.

Partía de una viva realidad: «De pocas cosas puede decirse, como de la cultura superior, que haya en España una más honda voluntad de conquista.» Para Ramiro, la Universidad era el órgano esencial en la elaboración de la cultura superior. No podía, pues, limitarse a la mera enseñanza, basada en planes y en moldes pedagógicos más o menos eficaces. Ante todo, había de ser una institución creadora, vitalísima, cuyo fin primordial sería la investigación. «Cultura superior, no es pacífico y limitado aprendizaje de unas cosas determinadas que otros crearon, no es el cultivo de una ciencia hecha y definitiva: es justamente y sólo destreza para competir en el terreno polémico de los saberes. Todo lo que no sea esto, catalóguese como ilustración, como superficie rubicunda y descentrada...»[3].

Universidad no es, sin embargo, tan sólo el organismo docente. También integran —y de modo fundamental— a la Universidad los estudiantes. Y con el mismo rigor exigía Ramiro Ledesma de las asociaciones escolares objetivos definidos y claros. Frente al frenesí político o confesional, la línea

---

[2] Véase la hermosa traducción debida a Ramiro Ledesma de la Introducción a la filosofía matemática, de Walther Brand y Marie Deutschbein (Revista de Occidente, Madrid, 1930; 240 págs.), de la edición alemana Einfübrung in die philosophischen Grundlagen der Mathematik, Verl. Moritz, Frankfurt, 1929.

[3] Cf. Gaceta Literaria, 15 octubre 1929: «El curso universitario».

tajante de un riguroso profesionalismo. «Toda asociación nace y se desenvuelve a la vista de finalidades concretas. No sería difícil determinar qué finalidades han de presidir las agrupaciones de estudiantes. La función estricta —universitaria— que deben servir impone, desde luego, como primera línea fronteriza, el absoluto alejamiento de otros campos, muy respetables, sin duda, pero cuya defensa y propaganda no parece que sea objeto primordial de las asociaciones de universitarios. Ellos son, ante todo, esto último: universitarios, e introducir entre sus filas otras etiquetas supone infidelidad perturbadora»[4].

Esta preocupación universitaria, expresada con toda nitidez en 1929, ya no abandonaría a Ramiro. Más adelante, consagrado a la acción política, haría de la Universidad una de las más sólidas bases de actuación para difundir por España un movimiento joven, lleno de apasionadas promesas[5].

Como universitario, no se limitó a utilizar las aulas y los libros como uno de los elementos de su propia formación. Pensó entrañable y hondamente sobre la raíz y el futuro de la institución universitaria. Contó más tarde, para su movimiento, con la colaboración juvenil de los estudiantes. Y al mismo tiempo, en noble compensación, señaló, como una de las metas más queridas a ese movimiento político, la creación de una grande y poderosa Universidad española. Ramiro Ledesma solía designar este anhelo tan suyo de una manera muy precisa: Universidad imperial. No sonaba, en aquellos años, esta expresión en oídos españoles. La empleaba Ramiro en 1930.

Esta fecha es decisiva en su vida. Señala la crisis definitiva, la transición última y heroica. Había logrado, por entonces, altísimas calidades de escritor. Contaba escasamente veinticinco años.

Ramiro Ledesma ante la filosofía

En 1928 comienza Ramiro Ledesma a publicar sus ensayos de filosofía. En asiduo contacto con el pensamiento alemán, expone y comenta las doctrinas filosóficas de los grandes maestros contemporáneos. Alguna vez —siempre como excepción— rosa el tema literario[6]. Se proyectan sobre su joven personalidad influencias fecundas.

Una ilustre figura española suscita todas sus simpatías: la de don José Ortega y Gasset[7]. La admiración leal y fervorosa por Ortega no compromete en Ramiro aquella libertad de reacción y de crítica que constituyó siempre lo más valioso de su espíritu.

A través de Ortega, llega a Ramiro Ledesma un lejano influjo de la escuela de Marburgo, primera etapa de su pensamiento filosófico. Muy pronto, el estudio de más recientes tendencias le sustrae de la atracción neokantiana. Martín Heidegger fue, desde entonces, la más honda devoción filosófica de Ramiro.

Repasando sus ensayos, sus críticas y glosas a los más diversos autores, salta a la vista la plena independencia intelectual con que se desenvuelve entre el mundo de ideas que frecuentaba. Sería ingenuo buscar una lograda madurez en esas páginas, escritas al calor de sus lecturas y de sus meditaciones. No puede exigirse a un joven de veinticinco años, por grandes que fueran sus dotes y por robusta que fuera su capacidad creadora, la elaboración de un sistema de filosofía.

En el prólogo a una colección de escritos que preparaba en 1930 nos dice: «Ante el complejísimo paisaje de la problemática filosófica, el autor ha proyectado tan sólo lo que en él mismo había de exigente y de curioso: una juventud y unos entusiasmos. Quiere esto decir que los trabajos filosóficos que siguen no aspiran en manera alguna a momificarse en perfecciones. No son nada definitivo ni completo, y el lector no debe empeñarse en buscar en ellos lo que no tienen, ni han

[4] Cf. «Las Asociaciones de estudiantes», en la Gaceta Literaria, 1º noviembre 1929.

[5] Véase mi estudio La Universidad y los orígenes del nacionalsindicalismo, sobre las ideas universitarias de Ramiro Ledesma (Murcia, 1939).

[6] Así, por ejemplo, en los ensayos sobre Otto Braun (Gaceta Literaria, 15 mayo 1928) y Hauptman (Gaceta Literaria, 1º mayo 1928). Un buen ensayo de arte: «Cinema y Arte Nuevo», en la Gaceta Literaria, 1º de octubre de 1930.

[7] En toda la obra de Ramiro se puede apreciar la cálida y leal admiración hacia don José Ortega y Gasset. El curso del ilustre pensador sobre el tema «¿Qué es filosofía?» impresionó hondamente a Ramiro desde 1929. En adelante, fue asiduo lector y oyente de Ortega. Véase la durísima crítica de Ramiro sobre el trabajo de Carmona Nenclares titulado El pensamiento de Ortega y Gasset. La crítica apareció en la Gaceta Literaria (15 abril 1930).

podido tener, ni yo he querido que tengan: la radical y última actitud frente a unas figuras y unos temas...»[8].

No cabe, en verdad, expresarse con mayor honradez. No puede pretenderse que estos ensayos contengan un pensamiento sistemático, formulado con caracteres definitivos. Contienen, en cambio, otras calidades. Hay en ellos, por de pronto, un extraordinario talento de exposición, una prosa de precisión impecable, un hondo sentido crítico, que suscita continuamente observaciones certeras y comentarios personalísimos.

La probidad intelectual de Ramiro Ledesma se manifiesta a través de su concepción del filósofo. «El filósofo, en general, es enemigo de las cosas; no ama el Universo en sí mismo, y siempre dispara a los objetos unos dardos ambiciosos, con la pretensión de captar en ellos esa propiedad que los hace cognoscibles, seres dóciles a las ideas»[9]. Delimítase, pues, una tarea. Impónese una estricta misión al filósofo.

No se cansará nunca de insistir en este rigor con que debe entenderse la misión de la filosofía. «Si algo proporciona la cultura filosófica, es la relativa facilidad con que pueden ser atrapados los problemas. Consiste en un presentarse los objetos legítimos, no en clara proyección de evidencia, pero sí dotados de esa dirección e intención que juega papel tan decisivo en la filosofía alemana más reciente. Los objetos sobre los que ha de ceñirse el pensar son, por tanto, de origen especulativo. Deben pertenecer a una tradición filosófica, o bien, ser justificados en un sistema de categorías lógicas originales que es preciso descubrir. Esto no es idealismo infructuoso, sino más bien la dificultad central a que ha de hacer frente toda filosofía. La filosofía consiste en una fidelidad y en una disciplina rigurosa a un secreto, a una contraseña que ella ha elaborado al tiempo mismo de manifestarse en la historia»[10].

En esta época, Ramiro Ledesma vive en una exigente tensión. No se cansa de escribir la palabra rigor. Y es, en efecto, riguroso consigo mismo. Centra toda su personalidad en el intelecto. Anhela una ciencia de fórmulas secretas, de puros conceptos que comprendan y abarquen las categorías todas de la realidad. Desearía encastillarse en inexpugnables posiciones lógicas, y se acoraza duramente frente a toda actitud sentimental.

«Claro que al lado de todo esto hay los pensadores sentimentales si en estas dos palabras hay nexo posible, rebeldes a toda disciplina teorética. Las cuestiones tienen para ellos una palpitación psicológica, y sus esfuerzos se refieren siempre al análisis y descripción de las rutas estelares que el hecho intelectual deja tras de sí. Extraños, pues, por completo al sentido peculiar de la filosofía. Toda meditación sentimental es de entraña psicologista. Reside en el sector previo y elemental de la psique. Sobre esto puede elaborarse una sugestiva teoría, que me sería grato intentar alguna vez, donde quedasen fundamentadas todas las jerarquías de toda la ascética, la mística y otras interesantísimas derivaciones elementales. Pues casi tengo la seguridad de que, en vez de trascender los límites del concepto o las metas de índole categorial, en realidad quedan sus hallazgos más cerca del suelo, anclados en sectores raquíticos e insuficientes»[11].

No nos incumbe ahora abordar el problema general, suscitado en estas líneas, del peculiar carácter de la filosofía. Pero, si hemos de comprender humanamente a Ramiro Ledesma, reconoceremos en las raíces vitales de su actitud un primario impulso sentimental. Ramiro intenta resolver en puro pensamiento su afectividad juvenil. Sueña con una determinada filosofía, con una exigente y rigurosa disciplina. Nada tiene de sentimental el contenido de sus sueños. Pero sí la pasión con que los sueña. En esa pasión pone toda su alma. Por medio de una austera disciplina intelectual aspira a vencer sus más íntimas pugnas.

Algún día pondrá esa misma pasión en un sueño bien distinto: habrá sonado para él la hora de la acción.

Con el mismo esmero con que aísla la filosofía de toda postura sentimental, la defiende también de influjos cientificistas. Parapetado en cuidadosas delimitaciones entre ciencia y filosofía, Ramiro Ledesma no incidió en la más leve confusión, al estilo de las que todavía — como herencia del positivismo— persisten en algunas escuelas. Sin embargo, no le escapaba la enorme trascendencia

[8] Prólogo de una colección de artículos que proyectaba publicar recogidos en un libro. Manuscrito en poder de la familia del autor.
[9] «Filosofía. Ciencia», en la Gaceta Literaria (1º de julio 1929).
[10] Véase la crítica sobre «El sentimiento de lo eterno», por V. García Martí, publicada en la Gaceta Literaria (15 enero 1930).
[11] Idem íd.

teórica que ofrece el estudio del mutuo influjo en el desarrollo histórico de ciencia y filosofía. «La Historia de la Filosofía y la Historia de la Ciencia son un entrecruzamiento constante de problemas. La influencia es recíproca, y sería aventurado afirmar de qué recinto proviene la ola de más empuje. Dilucidar esta cuestión supone quizá estructurar toda la filosofía contemporánea»[12].

Sin duda alguna, cuando Ramiro coloca al margen de la filosofía las posiciones sentimentales, o cuando pulcramente distingue entre filosofía y ciencia, no hace sino reflejar conceptos y doctrinas de su época, referirse a problemas ya dilucidados en las escuelas. Lo que aquí nos interesa, más que el contenido de estas posiciones, es el calor con que las hace suyas, el entusiasmo con que suscribe toda postura que tienda a exaltar la dignidad y a proclamar la alta jerarquía de la tarea filosófica.

En parte, este respeto al quehacer de la filosofía, aceptado como propio quehacer, está determinado por una honda intuición, no exenta de cierto dramatismo, sobre los caracteres grandiosos y duros de nuestro tiempo. En una época de crisis extrema sólo serán perdurables los esfuerzos realizados con noble pasión e inquebrantable asiduidad. En 1928, liberándose de ciertos optimismos reaccionarios o liberales, entonces en boga, escribía Ramiro: «Se va advirtiendo que caminamos hacia una época oscura y desértica, de la que sólo se salvarán los esfuerzos gigantes y continuados»[13].

En efecto: se acercaban años difíciles para Europa, y no sólo en el orden de cosas del intelecto. Pero una de las más excelentes cualidades de aquel estudioso español de 1928, en quien nadie hubiera podido prever el futuro político de acción, era precisamente la cualidad dichosa de ser un hombre de su tiempo. En aquella etapa intelectual de su vida, no se cansaba Ramiro Ledesma de reivindicar la esencial novedad de las ideas de su tiempo, impugnando todo entroncamiento con lejanas filosofías, toda afirmación de «ascendencias arbitrarias»[14]. Más adelante reclamará la misma actualidad rigurosa en las ideas y la acción política. Bajo uno y otro aspecto, su personalidad presenta una continuidad rigurosa: sentirse hijo de su tiempo, vinculado fatalmente a los contornos dramáticos de su época, exento y libre de todo anacronismo.

Esta postura de apasionada contemporaneidad no extirpó en Ramiro un cierto sentido histórico, en lo que se refiere a la historia de las ideas. En ese aspecto, procede con severa objetividad. Alejado de la filosofía tradicional, reconoce con espléndida lealtad los merecimientos de algunos de sus continuadores coetáneos: Mercier, Gómez Izquierdo o Amor Ruibal[15].

Pero nada tan expresivo como su actitud crítica ante Sanz del Río, en que la serenidad de juicio es realmente ejemplar. La figura del importador del krausismo ha sido impugnada en España con igual ardor desde el bando tradicional y escolástico que desde cualquier otro. Sus propios nietos espirituales no gustaban de evocar las raíces krausistas de su genealogía. Ramiro escribe incidentalmente unas líneas breves sobre Sanz del Río. Refiérese a la estancia de Sanz en Alemania y Francia. «En París habla con Victor Cousin. Con la sirena ecléctica que era Cousin. Habla con Augusto Comte, que era entonces —año 42 ó 43— una novedad. Ambos quisieron retenerlo. Y no se detiene. Nadie sabe que metafísicos impulsos le obligaban a no detenerse. Hasta Heidelberg»[16]. El krausismo de Sanz, con todas sus deficiencias, recoge algún matiz del alma española. Rinde, en efecto, cierta fidelidad «al temperamento racial, al espíritu de nuestro pueblo, que se inclina y prefiere, en filosofía, las márgenes eticistas, de práctica aplicación a los problemas vitales inmediatos»[17].

Es decir: valórase, en estas líneas, cuanto existió en Sanz del Río de auténtica inquietud metafísica y de más o menos remota afinidad al espíritu de su patria. Y concluye Ramiro Ledesma: «Hoy, el krausismo no es nada; no creemos que en Alemania haya un solo krausista. Para nosotros, jóvenes, es algo horrible y monstruoso»[18]. La infecundidad de la obra del Sanz del Río, o la invalidez de toda la concepción krausista, no impide reconocer ciertas calidades al escritor español. Y téngase en cuenta, para valorar mejor esta objetividad en el juicio histórico, que Ramiro Ledesma representó en su generación la postura más antagónica y hostil frente al krausismo, sus raíces y sus derivaciones españolas.

---

[12] «Filosofía. Ciencia», en la Gaceta Literaria (15 noviembre 1928).
[13] «Tres libros de Filosofía», en la Gaceta Literaria (15 agosto 1928).
[14] «El filósofo Gómez IzquieRevista de Occidente», en la Gaceta Literaria (1º marzo 1930)
[15] Cf. «Filosofía. Ciencia», en la Gaceta Literaria (1º de enero 1929), o «El filósofo Amor Ruibal», en la misma publicación (1º diciembre 1930)
[16] «Filosofía. Ciencia», en la Gaceta Literaria (1º abril 1929).
[17] Idem íd.
[18] Idem íd.

Y para concluir, puesto que no se trata aquí de exponer las ideas de Ramiro Ledesma, que el atento lector hallará directamente en sus ensayos, sino de explicar su actitud ante la filosofía, digamos algo de uno de los más nobles aspectos de esa actitud que reseñamos: cómo entendió la relación entre la nacionalidad y la tarea del filósofo.

Sentía Ramiro demasiado hondamente su dignidad de español para admitir el tópico — tan frecuente y tan absurdo— de la incapacidad del temperamento español para los quehaceres filosóficos. Pero, al mismo tiempo, poseía una formación lo bastante sólida y una probidad intelectual lo bastante exigente para admitir el grave error nacionalista de que es posible formular una filosofía española, en el sentido de que lo español altere o invada la esencia misma de los contenidos de la filosofía. Sabido es que algunos supernacionalistas europeos lanzaron la especie de que era posible, y aun necesario, fundar una filosofía nacional, una matemática o una física nacionales. El temperamento de un gran pueblo podrá imprimir un estilo propio a la forma de la filosofía o de la ciencia, al lenguaje, a la expresión, incluso a la manera psicológica de reaccionar ante una determinada problemática. Pero es insostenible la idea de que esa calidad temperamental mediatice los contenidos teóricos de la ciencia, alterándolos o imprimiéndoles una determinada dirección o carácter. Se trata de una peregrina ocurrencia que algún día hará sonreír a los historiadores de la cultura. Es aleccionador y magnífico que Ramiro Ledesma, llamado a fundar una doctrina nacionalista de gran estilo, que exaltaría lo nacional hasta el último límite en que lo nacional encuentra una posible vigencia, no incidiese jamás en semejantes mixtificaciones.

Ansiaba, eso sí, desde los primeros años de su actividad filosófica, una tonificación de la ciencia y la filosofía en España. Con cierta nostalgia escribía en 1929: «Somos el único gran pueblo que no ha esgrimido aún el cetro filosófico. Y, por tanto, que todavía no ha proyectado sobre el mundo una dictadura intelectual»[19]. Era decoroso y lícito llegar hasta esa afirmación. Sería insensato, por el contrario, ir más lejos. Puede aspirarse a una hegemonía en el mundo de las ideas, a una vanguardia de pensadores españoles a quienes no pueda arrebatar la delantera pueblo alguno. No puede, en cambio, pretenderse que el hecho nacional trascienda hasta la entraña misma de los contenidos científicos, hasta la esfera ideal en que se despliega la sistemática de las ciencias.

El nacionalismo de Ramiro Ledesma no se parecía en nada a la retórica alucinada que a veces se hace oír en Europa. Como una creación de corte clásico, sabía de sus fines y sus lindes exactos. Y era, sin embargo, de grandiosos alientos. El joven escritor que soñaba para su Patria la hegemonía en el mundo de las elaboraciones filosóficas, comenzaba a soñarla también en el mundo del poderío y de la grandeza nacional.

Preferencias históricas

Hemos visto sumariamente cuál era la actitud de Ramiro Ledesma ante la tarea filosófica y la misión del pensador. También podemos, a través de algunos fragmentos, recoger su visión de la Historia, en aquella etapa anterior a la acción política.

Se nos presenta, en sus escritos, como deslumbrado por las grandes épocas heroicas y creadoras, las épocas cruciales, en que la cultura experimenta una crisis renovadora y el genio de los hombres se manifiesta en arrebatada plenitud. Resonancias nietzscheanas y atentas lecturas de Burckhardt informan, en parte, sus concepciones históricas. Ramiro se siente atraído por los tiempos caldeados en el heroísmo y el peligro. En una ocasión escribía: «A base de heroísmo y de peligro surgen los temples y las épocas de gran estilo... Épocas de gran estilo significa ser inconfundibles, creadoras y eternas... La primera gran época así es el mundo de los griegos»[20]. Los dos grandes momentos de la Historia son para él, por una parte, el mundo griego y, por otra, el Renacimiento. «El Renacimiento es para mí —nos dice— la época de las épocas. Nuestra más inmediata y valiosa tradición. El espectáculo del Renacimiento es la plenitud del mundo»[21]. Del Renacimiento exalta «el gran arte, la violencia y los comerciantes famosos de las ciudades italianas», es decir, tres formas distintas y poderosas de vitalidad. Al mismo tiempo que estas formas exteriores de vitalidad triunfante, exaltaba también la pujanza del pensamiento renacentista: «El espíritu creaba problemas infinitos y se debatía inmerso en perfumes y en dificultades»[22]. En alguna parte detalla su admiración

[19] «Filosofía. Ciencia», en la Gaceta Literaria (1º enero 1929).
[20] «Un griego», en la Gaceta Literaria (1º septiembre 1928).
[21] Idem íd.
[22] En una nota sobre Descartes, en la Gaceta Literaria (15 junio 1928).

por Maquiavelo y por el mundo sutil y refinado de su política[23].

Esta apología del mundo griego y el Renacimiento estaba ciertamente en la atmósfera intelectual en que Ramiro se movía por aquellos años, es decir, en las grandes corrientes de la bibliografía histórica y filosófica, especialmente en Burckhardt. Pero en su admiración por estas épocas de gran estilo hay algo más que un eco de sus libros. Ese entusiasmo va unido a la personalidad misma de Ramiro Ledesma, a sus más caros, secretos y profundos aleteos interiores. Su cultura filosófica e histórica le hubiera permitido entusiasmarse de igual manera con la Edad Media. Y, sin embargo, nos dice, con evidente y excesiva pasión:

«La época, tétrica y oscura, del medievo es el gran pecado del hombre»[24]. Para él, «nosotros nacimos en los grandes días del Renacimiento, cuando lo tétrico y lo enjuto eran un pecado»[25].

Semejante culto al Renacimiento tiene en Ramiro una significación más honda que la de tal o cual influencia literaria. Es un canto apasionado al heroísmo, la vitalidad, la violencia; una apología de los tiempos críticos, trágicos y creadores. Aquel entusiasmo histórico tendría muy pronto su cauce sobre la realidad circundante. Se preludian ya los años inmediatos en que Ramiro Ledesma tratará de suscitar, en la España de su tiempo, todo aquello que le conmueve noblemente al evocar los días del Renacimiento.

Del pensamiento a la acción

A fines del año 1930 se verifica la honda y decisiva transformación de Ramiro Ledesma. Hasta esa época se había movido con indudable preferencia en una órbita de preocupaciones teóricas. En su dinamismo juvenil había proyectado empresas múltiples, pero exclusivamente empresas intelectuales. En otro tiempo proponíase fundar un «Grupo de jóvenes amigos de la filosofía»[26]. Preparaba también un «largo estudio» sobre «La tesis copernicana de Kant y el sentido actual del a priori»[27], y un libro sobre «Emilio Lask y la filosofía de los valores»[28]. Soñaba con lanzar una revista de porte ambicioso, que trataría de ciencia y filosofía, y se titularía «Sistema»[29].

Todos estos proyectos son abandonados de repente. Ramiro imprime un fuerte viraje a su vida y se lanza a la acción política. Al comenzar el año 1931 enarbola en La Conquista del Estado la bandera inicial de un movimiento que, a fines del mismo año, habría de bautizar con una expresión de afortunada novedad: nacionalsindicalismo.

Cuando, al correr de los años, un cuidadoso historiador intente reconstruir la vida y el pensamiento de Ramiro, tendrá que poner de relieve, como hecho básico e inicial, que en esa transición, en apariencia tan brusca, no existe nada que se parezca a la improvisación. Contra lo que pudiera creerse, la postura política que Ramiro inicia en La Conquista del Estado tiene sus precedentes en anteriores escritos. Existe toda una evolución, todo un proceso ideológico, a lo largo de varios años de vida intelectual, cuyo desenlace es la formulación de su doctrina nacionalsindicalista. De ese proceso de transición quedan huellas suficientes para que pueda ser reconstruido en sus líneas generales.

Y en ello radica precisamente el mérito insigne de Ramiro Ledesma. Su vocación política es una profunda determinación de todo su ser. No llega, por imitación, por deslumbramiento o por influencias externas, a sentirse elegido para iniciar un movimiento nacional. Llega, por el contrario, a través de una personalísima y profunda evolución, de conmovedora autenticidad.

El Ramiro universitario, ateneísta y filósofo, que glosaba el pensamiento alemán y publicaba con frecuencia ensayos críticos, no era un intelectual abstracto e indiferente. Bajo su aspecto de hombre frío se ocultaba una viva sensibilidad humana. Llegaba hasta él la tragedia social de las masas españolas y la tragedia nacional en que culminaba la decadencia de un gran pueblo. Sentía en su más recatada intimidad honda protesta contra un Estado senescente, incapaz de acoplar su pulso al

[23] Sobre Maquiavelo, un breve ensayo crítico en la Gaceta Literaria (15 octubre 1928).
[24] Cf. nota 20.
[25] «Tres libros de Filosofía», en la Gaceta Literaria (15 agosto 1928).
[26] Cf. Gaceta Literaria (15 agosto 1928).
[27] Revista de Occidente (junio 1930, págs 401-2).
[28] Cf. el artículo crítico sobre «El sentimiento de lo eterno», en la Gaceta Literaria (15 enero 1930).
[29] El proyecto de esta revista surgió en 1929. Ramiro Ledesma lo comunicó a algunos de sus amigos y tardó mucho en abandonar esta empresa, hasta que su actividad fue plenamente requerida por el quehacer político.

gran pasado español y a los tiempos inciertos y tormentosos que se vislumbraban en un porvenir inmediato. Y precisamente en aquellos años de 1928 a 1930, cuando más indiferente, académico y desentendido de su Patria podría juzgarse al Ramiro estudioso e intelectual, precisamente entonces comenzaba a formarse en él aquel estado de conciencia que le llevaría al hallazgo final de su política.

No tiene nada de extraño que sus primeras reacciones derivasen por un cauce meramente intelectual y teórico, puesto que bajo ese signo se deslizaba entonces su vida. Pero muy pronto la apetencia de un nuevo orden social y nacional desbordaría el cauce originario y angosto de los principios.

Veamos, en rápida ojeada, esas ideas de Ramiro Ledesma, enunciadas con anterioridad al año 1931, y en las cuales se adivina ya su futura posición política.

En 1929 definía incidentalmente la misión del Estado como autoridad máxima y ordenadora. «Una dificultad social lo es por alguna cosa: responde, pues, a una determinada exigencia, raíz indudable y central de las transformaciones posteriores que reclama... Nada importa más, para el conocimiento de las cosas provistas de un sentido, que su examen desde un punto de vista extraño desde el que se le impongan sentidos nuevos. Esa objetivación de los problemas, ese situarlos en sí mismos, respetando la esencia particular que en ellos reside, es para nosotros la primordial misión del Estado, y precisamente concurre en los tipos más robustos de Estado que examinemos. En los Estados, como en los individuos, subjetividad radical equivale a pobreza jerárquica, a impulsión estrecha y restringida»[30].

Es esencial, en estas líneas, el destacar, junto a la exaltación del Estado como principio ordenador, asentado en un sistema de valores de radical objetividad, la capacidad que el Estado debe tener para respetar la esencia peculiar de cada problema, los ámbitos particulares en que los problemas se producen.

Y también datan del año 1929 unas páginas de capital importancia para entender la evolución de Ramiro Ledesma sobre el papel de las juventudes en la Historia y, concretamente, en nuestro tiempo[31].

He aquí sus palabras: «Toda novedad auténtica está condenada, por radical designio, a no ser comprendida. Es el caso de las juventudes cuando acometen la creación de nuevos estilos de vitalidad. Los años mozos son envidiables, no por lo que en ellos se haga, sino precisamente por lo contrario: por lo que en ellos deja de hacerse. Esa posible desviación, esa convergencia de rutas desatendidas —solicitaciones fracasadas del exterior—, otorgan a la vida joven los máximos rangos. El joven goza, cada minuto, de ese peculiar sentido, atrofiado en la madurez, que se nutre de renunciar a unos valores para conquistar otros. Acontece, en momentos de crisis para una cultura, que las preferencias de las almas jóvenes difieren de las que tendrían sus padres ante los mismos inminente compromisos. He aquí la eterna disconformidad de las generaciones. Esas generaciones terminales que proporcionan al joven, por lo menos, una enseñanza: la de volver la espalda a sus emblemas.» Queda planteado en términos generales el conflicto de las generaciones jóvenes con los valores recibidos.

A continuación traslada el problema a nuestra época. Para Ramiro, la juventud de nuestro tiempo no adviene empeñada en negaciones radicales y suicidas. «Acontece que la juventud actual es recibida con suspicacia en todos los recintos. Existe un vago recelo a sus iniciativas, porque se la sospecha víctima de un tremendo afán cósmico por destruir valores. La vieja generación teme que los jóvenes destruyan sus valores. Las morales nacientes no suelen respetar escrúpulos venerables. Porque en ellas es siempre legítimo que si yo no poseo un valor, ni puedo conseguirlo, me esfuerce en negar a ese valor toda vigencia. E implante los míos. No es éste el caso de las juventudes actuales. No niegan los viejos valores. Por el contrario, los reafirman y superan. El recelo, pues, no tiene justificación. Fuera de algunas voces aisladas de ineficaz propósito, en todas partes la nueva juventud asimila los frutos antiguos.»

Ahora bien: esa generación joven, resuelta a respetar los valores heredados, pero a no renunciar a sus propias realizaciones, es definida por alguien como juventud impresionista. Ramiro Ledesma, polémicamente, devuelve la acusación al campo de donde procede, a las generaciones anteriores. Y concluye: «He aquí, pues, la generación pasada, impresionista y culpable.» El ensayo de Ramiro es,

[30] «La Asociaciones de estudiantes», en la Gaceta Literaria (1º noviembre de 1929).
[31] «Juventud e Impresionismo», en Atlántico (Madrid, agosto 1929, págs. 14-16). Véanse también las finas observaciones políticas del artículo «Maurras y el Catolicismo», en la Gaceta Literaria (1º abril 1928).

en su integridad, una defensa de las juventudes intelectuales, aunque aclara que «el debate pudiera generalizarse, sin modificación esencial, a otras áreas cualesquiera».

Así, pues, a lo largo del año 1929, el joven intelectual que era Ramiro Ledesma recogía de su pueblo y de su tiempo imperiosos requerimientos. La vocación política comienza a suscitarse. Añora un Estado autoritario y reivindica a la juventud como impulsora de nuevos valores.

Un año más tarde, esta naciente inquietud política se ha adueñado de Ramiro. En 1930, junto a su intensa vida intelectual, cobran cuerpo las preocupaciones políticas concretas.

Con ocasión de una encuesta sobre la vanguardia, Ramiro escribe, entre otras cosas, lo que sigue: «¿Y los escarceos políticos —finales— de la vanguardia? Bien poca cosa. Algún grupito quiso ser liberal y demócrata, esto es, retaguardista, y se afilió a doctrinas políticas del más viejo Ochocientos. Ni siquiera se han hecho socialistas. ¡Son liberales y revolucionarios de Ateneo! Otros, quizá más avisados, parece que no quieren mezclar la política con la literatura. Son los irresponsables y los puros. ¡Dios los bendiga! Otros, catolicísimos y no sé si monarquísimos, se dice también que ensayan unos ademanes... Desde luego, decimos nosotros, a todos se les escapa el secreto de la España actual, afirmadora de sí misma, nacionalista y con voluntad de poderío»[32].

A partir de estas líneas de 1930, ya no cabe duda. Está echada la suerte. Una concepción política de poderosa novedad bulle en la mente de Ramiro Ledesma. El tiempo le permitirá madurarla. Lo esencial está hecho: místicamente, cree haber entrevisto el secreto de España. Las fórmulas, la emblemática, la doctrina, los proyectos, vendrán después, madurando lentamente en torno a la inicial inspiración.

En otro texto, también de 1930, podemos comprobar cómo este pensamiento político se concreta cada día que pasa, tomando formas robustas y definidas[33]. Con severa expresión describe el vacío histórico de nuestro tiempo, la oquedad hostil de la época. No olvidemos que en un ensayo anterior afirmaba que marchábamos hacia una edad oscura y desértica. Este pensamiento —la tristeza de la época presente— aparece ahora transferido del orden intelectual a todos los órdenes vitales.

«Desde hace un siglo, aproximadamente, el hombre vive desilusionado de metas infinitas y últimas, y aparece entregado a ilusiones y tareas de actualidad inmediata y cercana. Si hay una época desilusa de anchas perspectivas trascendentes, es la nuestra... No hay épocas buenas o malas. Hay épocas que aspiran a esto y épocas que aspiran a aquello. Pues bien: la nuestra aparece despejada de aspiraciones. Es toda ella tensión actualísima, y quizá por primera vez en la Historia el fenómeno se presenta con tal radical carácter...» De ahí nace precisamente el conflicto de nuestro tiempo con los anteriores. «Una época así ha de arrancar su vigencia a viejos conglomerados de valores que caducan. Ahí vemos ya moribunda y tenue la concepción demoliberal del Estado como algo inservible e invalioso. Ahí están las viejas costumbres señoriales, derrumbadas, para dejar paso a las nuevas jerarquías.»

¿Cuáles fueron las causas que impulsaron esta colisión dramática de las épocas? ¿Qué circunstancias caldean y ponen tensión a esta pugna de valores?

Los nuevos tiempos y sus peculiares contenidos históricos no han sido deliberadamente elegidos o queridos por los hombres. Llegan a nosotros con carácter necesario, con ineludible forzosidad. «Desde la Gran Guerra, se han hecho más patentes los nuevos y radicales destinos de la época. Ello no se debe a la integral victoria de la civilización mecanicista y técnica. Advino al mundo esta civilización, no por sufragio universal, no por general consenso, sino que nos ha sido impuesta, hayámoslo o no querido. El fenómeno es curioso, porque en ningún otro momento histórico está reflejado ese irracional primario, que opera, sin ser visto, en los recodos de la Historia.»

La entrada de las masas en la Historia es la primera resultante de ese nuevo orden de los tiempos. «El viraje decisivo que han efectuado las masas para su entrada en el mundo actual constituye quizá su primera intervención con signos y caracteres positivos. Hasta aquí, la corriente humana de estirpe inferior ha venido consagrándose, bien a negar (por influjo demagógico), bien a acatar (por influjo de pastores), las obtenciones valiosas que realizaban las minorías sobresalientes y aristocráticas. Hoy, no. Hemos entrado en un tipo de vida en el que cabe la acción positiva de la gran masa. En la política, ello supone, no la exaltación de la cadaverina liberal y democrática, que descompone pueblos y destinos, sino la franca colaboración activa, jerárquica, en las empresas de alto porte que el Estado inicie.»

---

[32] Contestación a la encuesta «¿Qué es la vanguardia? », en la Gaceta Literaria (1º julio 1930).
[33] «El concepto católico de la vida», en la Gaceta Literaria (15 septiembre y 15 octubre 1930).

Las masas, al articularse en una nueva política, originan la crisis histórica. Surge una pugna histórica de ancho ámbito. «El deportista, el obrero, el político, el intelectual, se oponen a otras cosas que también existen en el mundo, que son el Estado liberal, la indisciplina, la moral burguesa, la economía individualista, etc. E imponen la jerarquía, el Estado absoluto, la economía sindical, etc. Este es el mundo de hoy, quiérase o no. Y el mundo tiene siempre razón.»

Estos párrafos son también anteriores a La Conquista del Estado. La evolución está ultimada. El político aparece, en su plenitud, capacitado ya para la acción. La doctrina existe, desde este momento —octubre de 1930—, en sus líneas generales: Estado autoritario, reivindicación de las juventudes, época en crisis, valores nuevos contra valores caducos, apetencia de una España nacionalista con voluntad de poderío, encuadramiento de las masas en una nueva disciplina, economía sindical...

Un esquema de lo que ha de ser la doctrina nacionalsindicalista. En estos escritos prejonsistas de Ramiro Ledesma se preludian algunas de sus principales aportaciones posteriores a la teoría política[34].

El intelectual se ha transformado en político. Aquel joven estudioso que ansiaba la hegemonía de España en el mundo filosófico ha descubierto que lo que ansiaba, en rigor, era una España con voluntad de poderío. A este Ramiro Ledesma de finales de 1930, que acaba de formularse apasionadamente una nueva doctrina política, pensada para su Patria y para su tiempo, sólo le falta decidirse a la acción. En enero de 1931, en un escrito también anterior a su primer órgano político, nos anuncia indirectamente este propósito de acción. Se refiere a un político socialista, significado también en el mundo de las letras. Alude a su semblanza política y añade: «... de la que radicalmente difiero y estoy llamado a combatir de un modo implacable y agresivo»[35].

Implacable y agresivo. A las ideas anteriormente enumeradas se suma la decisión de optar por la violencia en la lucha política. El nacionalsindicalismo no ha sido fundado todavía, pero aparece ya prefigurado en sus rasgos esenciales.

El político

El 14 de marzo de 1931 inicia Ramiro Ledesma la publicación de La Conquista del Estado. Desde esa fecha, su acción política no cesaría ya, directa o indirectamente realizada, hasta el momento mismo de hacer a España la ofrenda heroica de su vida.

Puso en la política la misma pasión que, antaño, cuando soñaba en la literatura, había puesto en sus escritos y en sus ambiciones; la misma pasión que, más tarde, encubierta bajo la serenidad de los temas filosóficos, había puesto en la vida intelectual. Emiliano Aguado, el escritor de la generación de Ramiro que mejor le ha comprendido, ha expresado esta entrañable humanidad del fundador de las JONS de manera insuperable. «Ramiro encuentra en la política la pasión que ya no le ofrecía la ciencia, pues no acertó jamás a vivir sin pasión, y es conmovedor verle con frecuencia buscando formas frías de expresión para ocultar la infinita ternura que bullía en su corazón de hombre fuerte»[36].

Al aceptar como tarea la política, ligando su destino a la suerte de España, Ramiro hizo generosa renuncia a un futuro esperanzado y magnífico en la vida intelectual[37]. Para España, esta renuncia fue fecunda. Ramiro inició y puso en marcha, no sólo la doctrina creada por él, que designó con el nombre de nacionalsindicalismo, sino también unas consignas, una emblemática, una táctica. Su creación produjo, a la larga, un nuevo clima moral en la juventud de España. Por sí solas, las JONS y el jonsismo hubieran constituido un movimiento capaz de lograr la dignidad, la grandeza y el poderío de España. La Historia corrió por otros cauces, y al jonsismo se unieron, al correr de los años, otros sectores de la política española, originándose un nuevo movimiento.

La figura de Ramiro permanecerá, destacándose en la Historia contemporánea de España con

---

[34] Dejando aparte ciertos atisbos muy certeros que se encuentran en las más juveniles obras de Ramiro Ledesma, tanto en El sello de la muerte, de 1924, como en una obra manuscrita, compuesta a los diecinueve o veinte años y titulada El «Quijote» y nuestro tiempo, que se halla en poder de la familia Ledesma.
[35] «Filosofía 1930», en la Gaceta Literaria (1º enero 1931).
[36] Cf. Emiliano Aguado: «Ramiro Ledesma y su tiempo», en *Levante* (23 septiembre 1939).
[37] Roberto Lanzas: «¿Fascismo en España?» (Madrid, 1935, páginas 53 y 54), y Montero Díaz, en Prólogo al Discurso a las juventudes de España, tercera edición (Ediciones FE, Barcelona, 1939, páginas 10 y 11).

relieves geniales. A medida que pasen los años, se comprenderá la inmensa eficacia creadora de su pensamiento, su espléndido sentido de la acción y la lucha, el poético valor de sus emblemas y consignas. Todo eso está presente en la conciencia de España.

Cae por completo fuera de mi propósito analizar o exponer la concepción política de las JONS y de Ramiro Ledesma[38]. Solo he de recordar que el rigor, la coherencia íntima y la radical originalidad de su doctrina están en estrecha conexión con el aprendizaje de seriedad y sistema de su anterior formación filosófica. Con peculiarísima autenticidad, Ramiro derivó de lo intelectual a lo político, en una transición dramática y conmovedora.

Y, sin embargo, a pesar de sus orígenes intelectuales, su política poseía una inspiración, una mística violencia, una pasión española no superada por ningún otro de nuestros políticos en lo que va de siglo. Sentirse responsable de la Historia de España, salvar al hombre con la Patria, defender con el mismo tesón la libertad profunda del hombre que la sagrada autoridad del Estado: todos los grandes principios que vitalizan su doctrina han sido concebidos en trance entusiasta y poético.

Y sobre todo eso, sobre su gran creación política, a cuyas expensas, interpretándola con mayor o menor fidelidad, viven otras fuerzas ulteriormente llegadas a la vida nacional, puso Ramiro Ledesma el augusto ejemplo de su muerte. Había vinculado su vida al destino de España. Y en horas trágicas para España, Ramiro penetró con serena grandeza en el desenlace, también trágico, de su existencia.

Ofrendó su sangre con el mismo estilo combativo, generoso y gallardo que había informado su vida.

Los que hemos estado a su lado lealmente, y los que después de su muerte, en tiempos de risueñas complacencias, mantenemos el hosco e irreductible acento de esa lealtad, estamos seguros de que el ejemplo, el pensamiento y la sangre de Ramiro Ledesma no han sido estérilmente ofrendados a España.

[El presente texto, fue preparado por su autor, para la edición póstuma del libro de Ramiro Ledesma «Escritos filosóficos», (Imprenta y Encuadernación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941)]

---

[38] Véase, a más del citado prólogo y el trabajo, también citado, sobre La Universidad y los orígenes del nacionalsindicalismo, mi conferencia Por la Patria, el Pan y la Justicia (Madrid, 1939). Los futuros expositores del pensamiento político de Ramiro Ledesma habrán de tener muy en cuenta, aparte de sus trabajos en La Conquista del Estado y la revista JONS, y de los libros Discurso a las juventudes de España y ¿Fascismo en España?, ya citados, el espléndido artículo «Ideas sobre el Estado» (1º marzo 1933).

Advertencia inicial

Publico en este volumen una serie de ensayos filosóficos, casi todos aparecidos ya antes, con leves alteraciones, en revistas diversas. Se escribieron en muy varia ocasión, y obedecen quizá a preferencias momentáneas, fijando unas lecturas o insistiendo en el relieve personal de algún filósofo. Todos tienen, sin embargo, el nexo profundo que les confiere el pertenecer a un momento preciso de la vida intelectual del autor: el de su primera juventud, de la que ahora estrictamente sale, a los veinticinco años, para dar cara a otras responsabilidades y otras tareas de grado muy distinto. Ante el complejísimo paisaje de la problemática filosófica, el autor ha proyectado tan sólo lo que en él mismo había de exigente y de curioso: una juventud y unos entusiasmos. Quiere esto decir que los trabajos filosóficos que siguen no aspiran en manera alguna a momificarse en perfecciones. No son nada definitivo ni completo, y el lector no debe empeñarse en buscar en ellos lo que no tienen, ni han podido tener, ni yo he querido que tengan: la radical y última actitud, frente a unas figuras y unos temas. Alguna vacilación he sufrido para determinarme a enviar a la imprenta estos ensayos. Pero aquí están, adscritos a su función rigurosa, que no es otra que la de ofrecerse como un resumen —poco, mucho o nada valioso— de un entusiasmo adolescente por la filosofía. La misma decisión que me llevó en su día al encararme por primera vez con los supremos temas de la filosofía, a arrostrar todas las dificultades y a vencerlas —con alguna violencia, si se quiere, pero con absoluta rectitud intelectual—, me impele ahora también a arrostrar de nuevo las posibles iras magistrales.

Todos los jóvenes de mi edad que se han acercado estos años a la filosofía lo han hecho con una obligada timidez, surgida del ambiente, cohibidos ante la tremenda y diaria convicción española de que aquí no ha habido ni habrá nunca filósofos.

Y, sin embargo, la filosofía es inevitable, si queremos forjar una cultura seriamente creadora. Nada hará entre nosotros el físico, el jurista, el historiador, si no logramos que se densifique en nuestra atmósfera intelectual el gusto y la afición por los problemas centrales de la filosofía. Ella tiene el secreto de los nexos sobre que gravita el enjambre teorético de que el hombre de ciencia se rodea a todas horas. Así, todavía, la cultura española es tosquedad y radio breve, sin una concepción del mundo ni una seria dedicación a los temas fundamentales. Semejantes limitaciones deben ser torpedeadas por la generación nueva. A base de cien cátedras magníficas de filosofía.

Madrid, octubre de 1930

[Esta nota prologal figuraba en las carpetas de Ramiro Ledesma Ramos como introducción a una selección de artículos sobre filosofía, que tuvo la intención de publicar en forma de libro. Este libro aparecerá, sí, pero de forma póstuma, en 1941, y bajo el título *Escritos filosóficos* (Imprenta y Encuademación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid). Una reedición de este libro —con levísimas correcciones— fue publicada en 1982 con el título *La Filosofía, disciplina imperial,* por la también editora madrileña Tecnos. Este título, que lo es también de un artículo publicado en el rotativo *El Sol,* era el que Ramiro Ledesma Ramos había pensado para ese volumen que jamás llegó a ver. Los trabajos que recogen ambas ediciones y que están presentes en estas *Obras Completas* son los siguientes: "La Filosofía, disciplina imperial", "Notas sobre Heidegger. ¿Qué es Metafísica?", "De Rickert a la Fenomenología", "Esquemas de Nicolai Hartmann", "La última incógnita de Max Scheler", "Keyserling y el 'sentido'", "Un libro francés sobre Hegel", "El causalismo de Meyerson", "Bertrand Russell: *Análisis de la materia",* "Las sensaciones táctiles", "Hans Driesch y las teorías de Einstein", "Sobre la Filosofía del Renacimiento", "Vigencia de Vico", "Unamuno y la Filosofía", "El filósofo Amor Ruibal" y "Gracián y Schopenhauer"]

La Gaceta Literaria

LA GACETA LITERARIA

Escaparate de libros. Libros italianos. Filosofía practica, por B. Croce

Filosofía práctica, en sus aspectos económico y ético, por el Profesor B. Croce, traducción de la tercera edición italiana, prólogo y notas por Edmundo González Blanco.

* * *

Es este libro una de las mayores y mejores aportaciones que la ciencia europea ha dado a la solución de los problemas económicos y éticos más discutidos actualmente. En él se admiran la galanura de forma, la profundidad de deducción y la originalidad de conceptos con que el genial profesor italiano expone, desarrolla y prueba su sistema en la esfera de la utilidad y de la moralidad. Nadie como él ha penetrado la armonía que existe entre los dos aspectos más interesantes y extensos de nuestra actividad espiritual, ni nadie tampoco ha sabido demostrar tan gallarda y cumplidamente la trascendencia de esa armonía admirable en todos los demás aspectos de la vida humana, así individual como colectiva.

Es un hermoso libro escrito con estilo claro y brillante, con ese lenguaje persuasivo y convincente que distingue a los hombres versados en la ciencia de las ciencias, la Filosofía, y cuyo texto forma un cuerpo completo de doctrina especulativa concerniente a la economía y a la ética.

El veterano publicista Edmundo González Blanco, bien conocido en España y fuera de ella por sus méritos como erudito y como pensador, ha traducido fielmente al castellano la *Filosofía Práctica,* con arreglo a la tercera y última edición italiana, cuidadosamente revisada por el autor. Y para que el lector no emprenda el estudio de obra de tan altos vuelos sin la preparación necesaria, el traductor ha hecho para esta edición española un breve, pero concienzudo estudio expositivo de la Filosofía del Espíritu, de Croce, de la que es la *Filosofía Práctica* una de las partes, siendo la primera de esta serie, su famosa *Estética.*

[LA GACETA LITERARIA, 5, 1 de marzo de 1927, pág. 4]

Necrología de un suicida

León Tejedor y Lomas era un joven inteligente que se presentó en nuestras tertulias no hace mucho y dejó en nuestra redacción estas cuartillas, tituladas "Toledo, nuevamente", y en las que retoza la ingenuidad de la primera salida. Era el oposicionista tranqueado por el trabajo preliminar de la oposición, fenómeno que tiene los trastornos de una adolescencia con cruces de menopausia.

Su biofono quedó quebrado por el esfuerzo y, después de escribirnos la carta del que se va de refilón por haber salido mal, bromeó con los amigos sobre su próximo suicidio, burlándose de cómo podría caer y del estilo de gacetilla, que quizás diría: "cayó decúbito supino".

Hace unos días cumplió su vaticinio y se mató de un tiro.

Ahora recordamos que en su ser había una cosa desajustada y no respondía su figura a sus bromas, y, en su voz fuerte, había gallos, en el que se le sentía cohibido frente a la vida y resbalando frente a lo que decir.

En una vida que necesita, sobre todo, una gran paciencia, fue impaciente, y hoy su madre treme en un dolor sin consuelo.

Sin ser sensibleros, ante la madre de un suicida comienza nuestra sensibilidad a oscilar. Si se tiene verdadera vocación al suicidio, hay que esperar a que la madre muera.

La madre, cuando pierde su hijo por la fatalidad, se queda tan chiquita y tan sin fuerzas frente a una muralla tan grande, que la misma fatalidad embota un poco su dolor; pero cuando el hijo ha

buscado voluntariamente su muerte, ese choque con la gran fatalidad misteriosa toma otras proporciones más incomprensibles y la memoria no puede aplacarse como se aplaca frente a la gran pared negra de la muerte involuntaria.

Para no crear ese conflicto ensañado y terrible, sólo se deben suicidar huérfanos de madre, y hasta esos mismos, deben aguardar a que la vida, que es la madrastra que se encarga del huérfano, sea muy dura con ellos.

[LA GACETA LITERARIA, 9, 1 de mayo de 1927, pág. 2. Sucinta semblanza de su malogrado amigo León, cuyo póstumo trabajo, al que hace referencia Ramiro Ledesma Ramos, aparece publicado, por cierto, en la misma columna, inmediatamente después]

Transeúnte eximio. El matemático Rey Pastor

Toda la joven España, la nuestra, la que dispone de medidas legítimas de Apreciación, Valoración y Estimación, vibra hoy con alborozo ante la figura de este hombre insigne, que es y representa para nosotros tantas cosas admirables. Una de ellas, su gesto magnífico —que advertimos también en el filósofo Ortega y Gasset, en el físico Cabrera— al remontarse en vuelos amplios sobre las llanuras desoladas y sembrar aquí el germen de las inquietudes superiores. Porque usted, Rey Pastor, es uno de los pocos —¿tres, cuatro?— impulsores geniales de la España renacida, y por usted, y gracias a usted —con esos tres o cuatro— existe y se afirma hoy una juventud dispuesta a los actos heroicos del Competir (Competir es llegar, por lo menos, hasta donde otro llegue; es la disputa de primacías, y para esto lo urgente es situarse en las vanguardias, pues los gestos bélicos, cuando no se hacen con enemigo a la vista, resultan infecundos). Usted ha sido el primero —así, el Primero— que logró atrapar el pulso matemático de Europa, pulso deslizable y fino como un pececillo a tanto surcar las aguas sutiles del espíritu. Y con el descubrimiento precioso, usted vino aquí, al páramo, donde aún resonaban las discusiones baldías, de espíritu mediocre, acerca, de si habíamos contribuido de alguna manera al acervo científico, del mundo. ¡Oh, Menéndez Pelayo, Laverde, Fernández Vallín! Y, por otro lado, también sectario, Echegaray. Usted cerró las discusiones con sus *Matemáticos españoles del siglo XVI* de forma irrebatible y nada halagüeña, por cierto, al huero patriotismo de aquellos señores. Y después mostró, ante las palideces atónitas, su gran Argumento: Que en España era posible la genialidad matemática, resultó pronto una evidencia legítima viéndole a usted, ágil y magnifico, revolverse contra las brumas poderosas. A grandes soplos, como un titán. Alegremente, como un griego. Con tanta elegancia y bellos primores, que los ojos juveniles le seguían maravillados, enfebrecidos por ansias divinas de conocer. Desde entonces, sólo desde entonces, fueron posibles en España los estudios matemáticos rigurosos, esenciales, y accesibles también las conquistas más nuevas.

Por todo esto, Rey Pastor, LA GACETA LITERARIA se honra hoy —flameando sus más puros entusiasmos— exaltándole a usted, que es Categoría de símbolo y es básica columna en las construcciones jóvenes de la hora.

Yo me he destacado del grupo, por designación graciosa del director, Giménez Caballero, y he pretendido llevar a cabo la charla esta —trayectoria de temas aguileños— con objeto de esparcir sus frases actuales con las mejores resonancias.

—Usted, Rey Pastor, ha hecho trabajos sobre la Historia de las Matemáticas en España y conoce bien los núcleos estudiosos actuales. ¿Es lícito hablar de incapacidad de nuestra raza para la investigación de las ciencias exactas?

—De incapacidad, precisamente, no. Son otras las causas que explican esta penuria —casi inexistencia, mejor dicho— de nombres españoles en los anales gloriosos de la ciencia matemática. Porque creadores, en el sentido riguroso de la palabra, de hombres que hayan logrado imprimir un rumbo peculiar a esta ciencia no ha existido ninguno. Las causas de esto son complejas, aunque no sea difícil localizar las más inmediatas. Sabe usted que en España el Renacimiento no floreció íntegramente. Más que un Comenzar, una afirmación de nuevos estilos para el futuro, significó una Plenitud, y, por lo tanto, no logró imponer normas fecundas a la Inteligencia. Fue un final brillante, apoteósico, de la Edad Media, no un comienzo de la Edad Moderna, como sucedió en el resto de Europa. El espíritu del mismo Siglo de Oro se nutría aún de esencias medievales y está ausente de él ese aire de novedad y pujanza que informa el verdadero Renacimiento europeo.

El siglo más notable, por lo que a nosotros interesa, es el XVI, que fue pródigo en matemáticos de talento, pero cometieron el error de ir a París, cuya Universidad en aquel entonces se encontraba muy a la zaga en estos estudios, y, ¡claro!, nuestros hombres, bien dotados, sin embargo, no lograron siquiera enterarse de que en aquellos mismos días los matemáticos italianos y alemanes poseían conocimientos muy superiores a los suyos.

Después, durante los siglos XVII y XVIII, el aislamiento intelectual de España es casi completo. En estos dos siglos —que yo insisto en creer no fueron dos, sino seis, puesto que cada uno vale como tres— se descubren y crean las más geniales concepciones matemáticas. España está, en realidad, ausente de estas grandes floraciones. Se enteraba muy tarde y mal de las cosas. Acháquese esto a la política funesta de los Austrias o a lo que quiera achacarse.

—¿Y hoy? ¿Advierte usted, entre nosotros, un posible renacer de los estudios matemáticos?

—Es difícil contestar a eso. España, desde hace algunos años, ha cambiado notablemente. Hay, sin embargo, todavía una ausencia total de estímulos que hiere de muerte a la investigación. Mientras esto no desaparezca, serán infructuosos casi todos los intentos. Los alumnos mejores van a la conquista de las técnicas, se hacen ingenieros, como los de posible vocación filosófica, según me advertía Ortega y Gasset, se hacen abogados. No obstante, luchan tenazmente contra esa falta de estímulos y constituyen un núcleo valioso de matemáticos, éstos que le voy a citar muy complacido: Pineda, Fernández Baños, Puig, Lorente —éste, sobre todo, el mejor—, Araujo, Orts, etc., y entre los más jóvenes Rodríguez Bachiller, Lorente de No, Escobar, Carranza... Todos ellos discípulos míos. Puede usted creer que son una esperanza de que en España llegará la Matemática hasta donde hayan de llegar otras ciencias. Trabajan en el Seminario matemático, con el que también ha tenido contacto el filósofo Zubiri, a quien considero casi alumno mío, pues allí acudió en busca de orientaciones. Posee Zubiri, desde luego, una cultura matemática muy intensa, más de la necesaria para un filósofo.

—¿Qué me dice usted de su labor gigante en la Argentina? Sabemos de sus grandes éxitos en este país, pero ignoramos si usted ha encontrado allí un número regular de alumnos que sigan sus cursos con cierta constancia y de vocación suficiente para las difíciles abstracciones de la Matemática.

(Es sabido que Rey Pastor explica en la Universidad de Buenos Aires, donde dirige la Facultad de Matemáticas con éxito singular desde hace ya siete años. Ahora, dentro de breves meses, volverá de nuevo a la Argentina, aunque, según me ha manifestado, su estancia no ha de ser larga, reintegrándose después a su clase de Análisis matemático en nuestra Universidad Central.)

—Allí, en la Argentina, también se nota en los muchachos de aficiones matemáticas una gran preferencia por las Facultades de Ingeniería. Fenómeno natural en un país que se encuentra en pleno desenvolvimiento económico, en brote aún sus recursos materiales. Sin embargo, no falta quien dedique esfuerzos serios a la ciencia, y yo mismo he tenido la fortuna de hallar buen número de discípulos consecuentes que siguen mis trabajos con todo entusiasmo. Puedo citarle a usted, como ya realmente formados en cuestiones matemáticas, a Butty, Decano de la Facultad de Ingeniería, hombre de gran talla científica e introductor en aquellas tierras de las teorías de Einstein, a Castiñeiras, también ingeniero, y Loyarte, físico eminente en la Universidad de La Plata. De mis discípulos más jóvenes, aquellos que puede decirse se han formado bajo mi dirección, anote como muy trabajadores y de vocación firme a Blaquier, Babini, Vignaux, Lamenza y, por último, para romper la monotonía de patronímicos italianos y franceses, a Varela Gil.

En efecto; hago observar a Rey Pastor la casi bochornosa insistencia con que los apellidos italianos abundan en las clases intelectuales de la Argentina, predominando sobre los de origen español en todos los aspectos de la cultura.

Italia ha sido siempre, en verdad, un país de muchos y buenos matemáticos. Parece cosa de la tierra, y, desde luego, es tan natural en Italia un matemático como en Francia, por ejemplo, un hombre de letras. Circula por el país, a este respecto, una frase graciosa y singular que hace alusión a tal fenómeno, y es que "en Italia se siembra una 'fagiuolo' —alubia— y sale un geómetra". Hoy mismo es, sin duda, el país donde más se trabaja y más fecundos resultados se obtienen en las ciencias matemáticas.

—La teoría física de la Relatividad, ¿ha planteado nuevas cuestiones a la matemática? Se ha dicho que Einstein carecía de instrumental matemático suficiente para la exposición total de sus teorías, y que éstas, y no otras, eran las causas de sus dificultades últimas. ¿Es esto así?

—No. En modo alguno. Verá usted. En los últimos cien años la matemática ha realizado empresas e intentos que la alejaban cada vez más del sentido de Utilidad. Ha sido un período en que ha triunfado la especulación lógica, ganando así en rigor y sutileza lo que por otra parte perdía en Objetividad. Recuerda esto algo a los griegos, que también construyeron sus matemáticas en puro afán de conocer, no guiados por un esfuerzo estrictamente utilitario. La física no aprovechaba estos esfuerzos, ni asimismo los requerían otros estudios. En el siglo XIX, repito, ha acontecido algo semejante. Ha sido, pues, un período griego. Los matemáticos creaban moles abstractas, en apariencia divergentes de lo real, sin finalidad posible en campos extraños a la especulación. Concepciones a primera vista tan inútiles —de legitimidad objetiva dudosa—, eran consideradas como vanos sueños del espíritu, que se perdía en sus mismos senderos, en pura abstracción.

Así el cálculo diferencial absoluto de Ricci, como antes las Geometrías de Lobatchisky y Gauss y los trabajos de Riemann acerca del Espacio, de n dimensiones. Y vea usted, sin embargo, cómo es precisamente de aquí, de esta matemática abstracta y tenida por inútil, de donde Einstein obtiene el instrumento matemático más valioso para su teoría. Los físicos italianos del Renacimiento se aprovecharon en forma parecida del saber matemático de los griegos, y de todos es conocido que las teorías de Copérnico se encontraban ya esbozadas en las ideas pitagóricas.

Es la diferencia notabilísima que se advierte entre Newton —la figura científica más poderosa que ha existido— y Einstein. Aquél tuvo que construir, a más de la formidable teoría física, el instrumento matemático. Así inventó el Cálculo infinitesimal. Einstein, por el contrario, ha tenido la fortuna de encontrarse ya hecho el instrumento. No es, pues, la falta de conocimientos matemáticos lo que impide llegar a las claridades deseadas en la teoría de la Relatividad. Lo que ocurre es que se trata de cálculos complicadísimos, de realización sobremanera difícil y elevada.

—Hay en el siglo XVIII español un hombre curioso: Torres de Villarroel, de gran perspicacia literaria y catedrático de Matemáticas en Salamanca. ¿Cree usted que este hombre, algo farsante y presumido, poseía realmente conocimientos superiores? Me parece haber oído en la clase de Moren-te que sí, opinión que choca con la que yo he tenido siempre.

Rey Pastor sonríe ante la figura de este truhán redomado que fue Villarroel, hombre que si tuvo alguna virtud matemática, fue la de burlarse de sus compañeros de Salamanca. Trae de su biblioteca la autobiografía de Villarroel, editada por Onís, y lee unos párrafos. Una alusión al Almagesto, de Ptolomeo, y varios otros detalles, nos convencen de que, científicamente, no debía encontrarse a mucha distancia de aquellos a quienes satirizaba con tanto éxito como razón.

—En efecto, bien hizo usted en limitar sus investigaciones al siglo XVI. En el XVII y XVIII hubiera usted encontrado cosas estupendas, de gran valor irónico y revulsivo. Del XVIII, el reinado matemático de un Torres Villarroel en Salamanca y las ediciones múltiples de la *Aritmética práctica y especulativa,* del Bachiller Pérez de Moya —libro arcaico del siglo XVI, y que, como usted ha probado, no respondía, a pesar de sus indudables excelencias, a los adelantos matemáticos de su tiempo— nos revelan todas sus pobres y modestas posibilidades.

Rey Pastor vuelve a sonreír y asiente. Quizá le parezca amargo que la juventud española tenga que enterarse, antes que de otras cosas, de la gran fechoría que en materia científica nos han jugado los siglos. No importa, insigne maestro. Es nuestra mejor Afirmación.

Y aquí termina la charla. ¡Divinos minutos estos de un brumoso día de Marzo con la mente más clara de España! Yo prendo con el mejor broche vuestro recuerdo, ¡oh dulces minutos fugaces! Rey Pastor me tiende la mano, entre sonrisas, y nos despedimos.

Aquí, ahora, vosotros, gente de la España nueva y renacida, todos en fila, con los sombreros en alto, como gigantescos signos de admiración. Hoy suenan los timbales de LA GACETA LITERARIA en loor de este grande hombre. Mañana sean otros, y luego otros, y alguien siempre.

Mientras tanto, yo, que estoy en el secreto, pido un millón de pesetas de subvención estatal para ese seminario matemático que Rey Pastor ha fundado entre nosotros.

[LA GACETA LITERARIA, 30, 15 de marzo de 1928, pág. 1]

Maurras y el Catolicismo

Este sacerdote del Orden y de la Inteligencia, que es Carlos Maurras, guarda el secreto de las

conversiones novecentistas. Todos los afanes ecuménicos del siglo y los nuevos valores del espíritu se encuentran en él arracimados y densos como en colmena. Este hombre, que lleva a la espalda un bagaje de experiencias innumerables, ha sido hijo más o menos amado de la Iglesia Católica, hasta hace bien poco, en que los truenos bíblicos rugieron contra "La Acción Francesa" y le obligaron a encararse con una experiencia más: Toda la obra de Maurras está hecha a base de un acuerdo con el catolicismo; y hay que analizarla de nuevo a la luz de los aconteceres últimos. Maurras ha pasado a ser un heterodoxo, no ciertamente un hereje.

En estas líneas sobre Maurras vamos a prescindir de la periferia nacionalista en que gusta envolverse —superficie donde tantas veces hemos rebotado sus lectores— para encararnos ágilmente con el otro Maurras integral de los grandes fulgores de Belleza y de las finas captaciones de Verdad. (Lo político es en Maurras lo elemental, lo primario. En su exacto sentido: lo fuera de razón. No obstante, en la obra de Maurras el fluir político es permanente y de una jugosa y limpia ordenación de clasicidad.)

Carlos Maurras llegó a la vida intelectual del brazo de dos ideas magníficas, y a puro dialogar con ellas en todos los tonos posibles, consiguió creer en un maridaje sintético y en un haz de colaboraciones infinitas. Augusto Compte y el positivismo, por un lado. La iglesia y el catolicismo, por otro. Él, en medio, Artista puro, era la Armonía, el Equilibrio y la Definición. No podemos hablar de fracaso. No. Pero tampoco de victoria. Sí, en cambio, a su través, examinar esas interrogaciones y esos problemas de conciencia que tanto parecen preocupar a las juventudes nuevas. Tuvo el acierto de ver antes que otros que no conviene al espíritu excluir de su seno la experiencia religiosa. Y señaló el gesto adecuado, que no es el de las ráfagas impetuosas de la Mística, sino, por el contrario, la serena y tersa satisfacción de un "logos". Fue, desde el primer momento, un católico *a posteriori,* un católico convencido, que podemos decir en puridad. Hijo de los resultados, no de las causas primeras. La palabra más exacta para calificar su actitud católica no es la de creyente, sino la de admirador. Pocas veces alude Maurras en sus libros a esa cosa *tabú* y recatada que es el dogma. Lo acepta sin reservas, y de aquí que le sea muy difícil a la Iglesia localizar en sus obras gérmenes de herejía. Y cuando llega la hora de los truenos y de las excomuniones, tiene que asirse al análisis de la obra pagana del artista o a las ideas políticas del director de un grupo.

Carlos Maurras, pensador clásico, por excelencia, se aferró siempre a una Tradición. La tradición esencial es el hilo de Ariadna que nos conduce a una actitud clásica. El clasicismo se nos ofrece, enlazado con el tiempo, en lo actual. Pero no todo lo actual es clásico. Precisamente, para obtener de esa gran maraña de cosas y problemas, que es lo actual, aquello que signifique clasicismo es para lo que nos sirve la Tradición.

Que es labor de Continuidad y de Acatamiento a las normas supremas. (En este sentido, por su inteligente actividad y análisis, nuestra juventud literaria es clásica.) Maurras identificó un poco su tradición con la Iglesia Católica. Veía en ella eficacia y, sobre todo, coincidencias en el respetar. Así dice en "L'Avenir de l'Intelligence" que la Iglesia es "le dernier organe autonome de l'esprit pur". Esta frase es el conjuro y el secreto que guía las conversiones de los últimos años. Frente a la soberanía de la Inteligencia se han alzado otros poderes, y es la atmósfera bélica lo que lleva a la experiencia católica a grandes núcleos de pensadores libres que temen por los fueros esenciales. Así tenemos por delante un nuevo período, alimentado de Teología y de Metafísica, que trata de volver a las grandes Definiciones. Porque los conversos no abandonan sus preferencias, y, a la manera de Maurras, en su templo interior las mejores claraboyas dan a los prados donde florecen la Razón y la Belleza.

Aludimos antes a que Maurras admiraba el catolicismo. Lo que en el fondo ha llevado a Maurras a esa admiración incondicional es que estaba convencido de que no era posible un éxito tal de Organización sin que la Iglesia estuviese en el secreto de las claves supremas. Esa organización sabia de la Iglesia Católica había ya subyugado a Augusto Compte, que es el filósofo a quien torturó más fuertemente el afán de dotar de resonancias poderosas a sus doctrinas. Así, Maurras se emociona ante el cúmulo de posibilidades que pudo significar el que Compte en 1856 enviase a su discípulo Alfred Sabatier a dialogar con el general de los Jesuítas, proponiéndole una alianza ofensiva, una acción común contra el protestantismo, el deísmo y el escepticismo. La proposición no tuvo éxito, y Maurras lo deplora.

Maurras, por lo tanto, sigue a Compte en muchas actitudes, aunque se catalogue oficialmente como católico. Y es, indudablemente, católico sincero, pues no ha de interpretarse su posición racionalista como un contubernio, y su filiación helena, como una imposición clasicista. Maurras planteó, de esta forma, un serio problema al catolicismo: Se trataba de saber si un hombre que hace

un viaje a Grecia, y al llegar a la Acrópolis, frente a la primera columna propilea, admira el alma pagana de los griegos hasta el punto de abrazar la columna —hecho que realiza simulando una simple curiosidad geométrica, ante la irrupción "d'une troupe d'Americains qui se repprochaient avec bruit"—, y, según escribe en "Athinea", todo emocionado, "je la baisai de mes lévres comme une amie". Y que proclama el advenimiento de la razón entre los griegos como "l'événement plus grand de l'histoire du monde". Y que hace la gran declaración: "Seule un ame ignorante, aime la brutalité, se plaindra de la Renaissance". Se trata de saber, repetimos, si un hombre así podía ser acogido en su seno por la Iglesia Católica. La contestación ha tardado en llegar, pero, por fin, hela aquí. Es negativa. No es una solución simpática para los que deseamos un catolicismo más flexible, más intelectual si puede decirse, más humano también. Y, sobre todo, un mal golpe para los nuevos conversos, que no pueden prescindir, porque son su esencia misma, de ciertas adquisiciones y principios supremos.

Claro es que la medida disciplinaria adoptada por la Iglesia puede ser —y de hecho lo es— la condena de una política y de un grupo, el desquiciamiento de "La Acción Francesa". Y también un halago al Estado republicano de Francia. En todos los sentidos un acto de sabia política.

[LA GACETA LITERARIA,31, 1 de abril de 1928, pág. 8]

Notas sobre Hauptmann. Der Ketzer von Soana

1.— Hubo un momento en que Gerhart Hauptmann contempló el sol de las primacías. El pueblo alemán llegó a elegirle como su figura literaria representativa. Entonces, nadie sabe si por divinas elegancias o por guardarse un poco de los rayos, Hauptmann se encargó unas lentes. Que fue como un renunciar a aquellos paisajes ilegítimos. Comprobóse que los lentes de Hauptmann estaban ahumados y, por lo tanto, su empeño decidido de no ver. El espectáculo, en verdad, carecía de atracciones inauditas. El número más fuerte lo constituía, al parecer, una Academia.

2.— La obra de Hauptmann, con que encabezamos estas notas, es una novelita poemática, primorosa y eficaz como un icono. Es la novela de la mística bravia y de los amores difíciles y escondidos. Temas peligrosos que requieren maestría y dominio en el bello imaginar. Precisamente, los dones particulares de Hauptmann. Libro éste nacido, sin duda, al calor de un viaje por ciudades y pueblos de la alta Italia. Que se diferencia tanto de cualquier libro análogo de Bourget como una tersa contemplación se diferencia de un éxtasis, como un autor que recibe besos de clasicidad se diferencia de un autor baladí.

Consigue aquí Hauptmann, página a página, engarzar materiales de la más pura esencia artística. No en balde es el poeta de las fantasías geniales y del sugerente y sereno mirar. Esta novela, de título casi terrible, es una lección de estética y es una afirmación de valores. ¡Ay!, nos decimos a cada momento leyéndola, por aquí se va a la emoción pura y eterna; por allí, a la estupidez y a la tontería. Apuntando las direcciones, como Pizarro. Pues no he visto asunto de que haya manado más literatura que de éste, y del que también se haya conseguido menos. Es una experiencia nueva esta de Hauptmann, que es la experiencia decisiva y virtuosa de lo verdadero. Esto, así; aquello, de aquella manera. Hay también, sí, en la Fantasía un Orden. Hay también en lo arbitrario un Problema. Hay, igualmente, en la noche oscura una Dirección.

He aquí que Hauptmann tropieza en los Alpes con Ludovico. Hauptmann, turista entre las gracias, obtiene pronto de este gran hombre, pastor roquero de oficio, metafísico y casi teólogo de actividad, varias ideas más o menos preciosas —"Ich móchte wohl wissen, mit welchen Instrument er (Apolo) damals reinen Herden Musikmachte"— y un relato. Este relato, historia demoníaca, es la novela, el poema del *Liebhaber,* que Ludovico, hereje, anuncia, diciendo: "Vielleicht schreibe ich einmal die Geschichte meines Umwandlung." Es, pues, su secreto, su caso de conciencia y su principio. Luego, un cura, mujeres, Scarabota; en fin, la novela.

Hauptmann, imaginador de maternocracias —véase "Die Insel der Gros-sen Mutter", traducida para las colecciones de la "Revista de Occidente" por la gentilísima Margarita Nelken—, es también imaginador de dificultades primorosas.

3.— Hauptmann, por lo tanto, lleno de gloria y de esplendores, amenaza convertirse en una figura venerable. Una figura venerable es siempre un ser que vive en un Jardín de Invierno. Respirándose a sí mismo, sus mismos aromas, porque los aires de fuera producen neumonías.

Convertir a un grande hombre en figura venerable, es el peor servicio que podemos hacer a su grandeza.

Hauptmann, hoy, se liberta de "lo venerable", haciendo piruetas, si ello es necesario. No entregará jamás su genio ni su cabeza para que un personaje engolado ponga en ella una corona de laurel. No. Vedlo publicar un raro volumen, "Till Eulenspiegel-Dichtung" (S. Fischer, Verlag, Berlín), que ha desatado en Alemania las críticas más duras. Frecuentemente, no se habla de Hauptmann en las revistas sino para atacarlo. No hemos leído este libro. Sí un artículo furioso contra él. "Alies Grosse ist schlicht Hauptmann hat das einmal bewiesen. Dieser Werk ist unschlicht", dice el articulista como último argumento de condenación. Felizmente, como se ve, Hauptmann consigue no ser figura venerable.

[LA GACETA LITERARIA, 33, 1 de mayo de 1928, pág. 4]

Postales internacionales. Alemania. Otto Braun: Aus nachgelasseneu Schriften eines früvollendeten

Este libro genial de Otto Braun llega a España con un poco de retraso, después de grandes resonancias europeas. Y es de extrañar, sin embargo, porque no faltan en nuestro país espíritus vigilantes y curiosos que recogen lo más sugestivo de las radiaciones germanas. Ya traducido al italiano y al inglés, y bien esgrimido como un lábaro glorioso por las juventudes de Alemania, es hora ya de que le dediquemos aquí unos comentarios y unas glosas. (¿Por qué, Xenius, por qué usted no ha hecho esto?) Otto Braun murió en el año 18 en el frente alemán occidental. Cuando contaba veinte años. Después de cuatro de vida militar, pues fue llamado al ejército con motivo de la Gran guerra en 1914, a los diez y siete años mal cumplidos. Julie Vogelstein ha reunido en un volumen, con ayuda de la familia —Otto era hijo de la escritora Lily Braun—, fragmentos de un diario, varias cartas, poesías y un poema mitológico escenificado al estilo griego, "Eros und Psyche", todo ello escrito por Otto Braun a edades increíbles.

Se nos revela este joven espíritu dotado de facultades geniales para las faenas de Inteligencia. Es un caso magnífico de Esencialidad, de Proporción y de Armonía. Desde su primera época en el colegio hasta los años de terror y de fatiga en las trincheras. (Poetas y filósofos en su mochila de soldado.) Alegre correr en pos de Belleza y Verdad, dos gracias que le miman solícitas y convierten sus horas en horas de dioses. Lo mismo el comentario sobre un autor difícil que la descripción de una tormenta. Siempre el rasgo y el matiz de genialidad.

Pretende esta nota llamar la atención de los estudiosos acerca de esta figura malograda, que es pérdida irremediable para la Cultura. Las furias guerreras cortaron las alas a este cóndor de la Filosofía y del Gay Saber —¡oh, Alemania, he aquí tu peor derrota!—, frente a los "poilus", también heroicos y poetas, de Francia.

En plena infancia —aurorales brumas—, este niño juega con los conceptos más difíciles como si hubiese nacido en el secreto de todos los saberes. Y hace poesías. Su precocidad para las abstracciones de la Filosofía es increíble. A los diez años escribe todo alborozado y jubiloso: "Gesteru habe ich zu meiner unbeschreiblicheu Freude nachgerechnet, dass ich Osteru mich der Geschichte des Philosophie vom Altertum fertg biu."

Esta precocidad de Otto Braun nos recuerda aquella de Otto Weiniger, autor de "Sexo y carácter", suicida a los veintiún años, que revolucionó a los psicólogos de comienzos de siglo.

El claro espíritu de Braun se acerca a las cosas con esa serenidad adulta del hombre avezado a las contiendas. Y obtiene de ellas su secreto. No es ajeno a nada que tenga relación con el Espíritu. Y así, lo mismo nos habla del arte griego que del barroco, y lo mismo comenta una lectura de Leibniz que expone una inquietud religiosa. A los once años escribe que debe crearse una nueva religión, y se pregunta con pena: "Was fehlt jetzt der Welt? Liebe! Viele Meuschen behaupten, sie lieben von tiefstem Herzen. Aber wer liebt wirklich rein und edel?" No es, por lo tanto, Otto Braun un caso de sensibilidad exagerada ni de vulgar disposición para esto o aquello. Es, sí, un niño genial que intuye claridades y juega con soles de luz y de armonía. Sus versos nos recuerdan a Whitman:

Ich glaube an meinen Damon,

Ich glaube an meine Pflichten,

Ich glaube an mein Werk!

(De un diario, quince años)

Pasó fugaz por la vida, como un meteoro, y nos dejó todo el camino sembrado de inquietudes. En vías de clasificación le llamaremos visionario, palabra que él utilizó con simpatía: "Ist nicht überhanpt der Dichter Visionar und jedes vollkommene Gedicht Verbildlichung einer Vision?" Frase que parece de Unamuno y que retrata el carácter de Otto Braun con todo rigor y exactitud. No podemos imaginar a qué alturas de perfección hubiera llegado de no estallar la granada fatídica.

Léase, léase este libro magnífico por las juventudes nuestras. (Consígalo usted, amigo Giménez Caballero, haciendo un Cartel entusiasta.) Bien han dicho en Alemania de Otto Braun: "Sein Name, feine Gedanten, feine Ideale haben die Jugend Europas tief angeregt."

[LA GACETA LITERARIA, 34, 15 de mayo de 1928, pág. 6]

Escaparate de libros. Libros americanos. José C. Antuna: Literae (Ensayos). París, 1926

Es fácil advertir en América una abundancia simpática de juicios literarios, de pura delectación espiritual, que no siempre sabe uno compaginar lógicamente con otras características de esos pueblos. Está aún por definir el alma de América; no sabemos en realidad con arreglo a qué cánones hemos de justipreciar sus valores ni si son legítimas nuestras unidades europeas. Esperamos esa Definición, que ha de hacer, debe y puede hacer solamente un europeo genial —¿nos la traerá Ortega de su próximo viaje?— siguiendo rigorosas —esenciales— derivaciones. Y también integrando un árbol de genealogías claras y rotundas. Queremos saber, en una palabra, señores americanos, quienes son ustedes y qué papeles gallardos pueden representar entre los valores culturales del siglo. Así, pues, urge una Definición que sea para ustedes como una ejecutoria y para nosotros un plano precioso de referencia.

Estas pequeñas ideas tiene por objeto señalar una declaración más importante: que con mucha frecuencia sus libros —aun los mejores— no despiertan en nosotros admiraciones amplias. Pero lo interesante de ésto reside en que no nos atrevemos a decir que son mediocres. En que no podemos, por mucho esfuerzo que pongamos en el análisis, y a pesar de lo bien que ajustemos las válvulas de la Inteligencia, señalar, capturar los defectos sospechados. He aquí el misterio, lo que realmente tiene más interés. Es una actitud absurda, desde luego, pero cierta e indudable. Y no podemos achacarlo a que los americanos sean aves raras que manejen conceptos distintos.

No. A diario vemos cómo disertan —con muy buen tino en general— sobre las mismas cosas que nos preocupan a nosotros. ¿A qué se debe pues, el fenómeno que yo, acaso por primera vez, me atrevo a considerar?

Aquí tengo un libro excelente de Antuña, buen escritor uruguayo, paisano del gran Rodó, que he leído con sumo y delicado placer. Es hombre ecuánime el Sr. Antuña, y sus páginas resultan un huerto plácido y azul, lleno de candores. Impresiones literarias, comentarios ágiles sobre temas y personas, a veces la sal polémica indispensable en libros así. Afirmar es también negar, claro es, y Antuña es hombre que afirma. Todo su libro es ponderación, gracia femenina, diríamos, sin querer molestarle; también serenidad y talento. Elegancia intelectual, que es lo mismo. Buen dialogador, sin duda, este hombre para nuestras cosas.

Destaco de este libro un feliz ensayo sobre la poetisa María Eugenia Var Ferreira, todo él matizado de propósitos conseguidos, que nos deja una impresión eficaz de aristocratismo poético. También unos juicios sobre Rodó y un largo trabajo encomiástico sobre Leopoldo Lugones, que, a pesar del continuado fervor admirativo con que estudia sus obras principales, no ha podido modificar nuestra opinión, un poco adversa para el escritor argentino.

[LA GACETA LITERARIA, 36, 15 de junio de 1928, pág. 3]

El Teatro. "La tragedia de todos"

García Martí, sin salirse de la modulación ideológica de su obra anterior, ya bien nutrida de volúmenes —banderines de señales, coqueteos deliciosos y melancólicos con lo Infinito—, ha publicado ahora una alegoría dramática, de tono mayor, requiriendo la colaboración peligrosa de los símbolos. Empresa difícil y arriesgada por múltiples conceptos. Un símbolo es un ente irreal, hecho a base de exclusiones. Por eso, generalmente, los símbolos son un Prescindir, y hablan en nombre de cosas y problemas que no les pertenecen. Se les recusa ilegítimos y falsos. Yo me explico muy bien esa prevención y ese odio que muestra D. Miguel de Unamuno hacia los símbolos.

No escapa todo esto a la perspicacia y al talento de García Martí, y sus personajes dramáticos, aunque simbólicos, reclaman los fueros de la existencia singular y propia. Una vez más lo individual salva a la vida, y el salto angélico que convierte la *Irrealidad* en *Abstracción* se nos impone como el más sublime de los tránsitos. He aquí, si no me equivoco, lo más puro de esta labor teatral que inicia García Martí, encomendando a las farsas el deber de agitar los problemas hondos. Pero hay nuevas sugestiones, de trascendencia intelectual y artística, de inquietud trágica y densa, que recubren el libro de García Martí de una coloración —clave esencial y verdadera— sólo accesible a un mirar. Porque el autor tiene una filosofía —casi afilosofía—, y todo el drama es un motivo para prestarle resonancias briosas. Y también un argumento. (Claro que éste queda recusado por lo que antes dijimos de los símbolos). Y he aquí, no ya lo interesante de la obra, sino el problema central, filosófico, de García Martí, que nos hace guiños cordiales y nos invita a un diálogo en su propio terreno.

García Martí es casi un bergsoniano ortodoxo, que venera la intuición y la conciencia —una al servicio de la otra— como únicas fuentes de conocimiento. Esta filosofía no excluye, sin embargo, la jerarquía lógica de los métodos, y admite en sus exploraciones más graves el encadenamiento lógico de las ideas. Yo aquí no me enfrento con el bergsonismo —filosofía periclitada, dicho sea de paso—, sino con la ideología de García Martí, bastante diferente, aunque Bergson haya sido en definitiva su principal animador. Hoy adquieren nueva pujanza en Filosofía los valores metafísi-cos, si bien es cierto que a base de un refinamiento aéreo de las resoluciones de Inteligencia. El desarrollo increíblemente alado de las ciencias particulares presta nuevos argumentos a esa actitud, y la Filosofía, de esta manera, da un paso gigante y magnífico, centrando legítimamente todos los impulsos. Vuelven así a condensarse los problemas a modo de final o enlace de un ciclo, periclitando el divorcio de las ciencias y la Filosofía, y superando, claro es, otra análoga tendencia —en verdad casi irrisoria—, representada por los pragmatistas de comienzos de siglo. Retorno, pues, a la época inmediatamente prerrenacentista —de filósofos incrementadores de las ciencias y a la vez... todavía un poco teólogos—, y no a la medieval, como creen y esperan los neoescolásticos.

García Martí no cree en este lenguaje, y aboga por una solución sentimental para los grandes problemas. En esto no hay más que una confusión de jurisdicciones. La cuestión trágica —el sentido de la vida—, honda, que él aborda en su último libro, se presta, y de hecho las ha originado, a multitud de soluciones. Religiosas unas, metafísicas otras. Todas legítimamente humanas. El problema se hace trágico —agónico— precisamente para quienes esas soluciones no son suficientes o no son inteligibles. La tragedia dimana, pues, no de la existencia de soluciones, sino de que éstas sean inválidas. Un ejemplo de soluciones metafísicas es el subjetivismo trascendental de un Hamelin. A los personajes de García Martí no les convencen, sin duda, estas soluciones. Yo insisto en que toda crítica posible ha de proceder de la Inteligencia —con mayúscula—, que es, en resumen de cuentas, la creadora de todos los problemas y de todas las inquietudes de Sofía.

El libro de García Martí, que yo señalo con toda simpatía a las masas de lectores desde este púlpito joven que es LA GACETA LITERARIA, contiene excelencias de índole teatral —y hasta novedades de técnica— que han de manifestarse y deben manifestarse en los escenarios. ¡Atención, cómicos y empresas!

[LA GACETA LITERARIA, 37, 1 de julio de 1928, pág. 4]

Escaparate de libros. Libros españoles. Joaquín Xirau: Descartes y el

idealismo subjetivista moderno.- Barcelona 1927

(Alégrate, alégrate, Sofía bella, que también en España —¡oh, en España!— te salen novios de buen ver. Ágiles en el destrozo de horizontes. Diestros en la mirada difícil. Y en la agudeza. Y encendidos en amor tuyo sobre todas las cosas. Son nuestra esperanza —¡oh, Sofía!—, el equipo joven y gallardo que va a disputar tus primacías a otras gentes. Fija bien los nombres y escríbelos con signos de matemática —que son tus letras preferidas— en el gran templo. Fernando Vela, Javier Zubiri, Joaquín Xirau, Eugenio Montes. El capitán de este equipo brioso todos lo conocemos bien, y su nombre es palabra ecoica en este gran renacer de España.)

El libro de Xirau, que vamos a analizar brevemente, es un capítulo de una posible y magistral Historia de la Filosofía. Su necesidad en los momentos actuales, su objeto, mejor dicho, es el de contribuir al esclarecimiento de las fuentes, de los orígenes y aun de la elaboración de toda la Filosofía moderna. Para este propósito, fija sus miradas en el Renacimiento, cuya significación analiza con exacto vigor. Al Renacimiento le ha sucedido lo que a todas las cosas. A tanto ser ensalzado, popularizado, ha corrido el riesgo del desprestigio absoluto. Se unieron al coro de las alabanzas voces torpes y oraciones improcedentes que terminaron por desfigurar su magnífica esencialidad. Se hizo de él un estricto resurgir de "lo griego", una pura mimesis. El error es bien craso. Hubo, sí, en el Renacimiento una coincidencia con el gran periodo de los griegos. Fue la coincidencia del gesto, del impulso gigante hacia la creación. Nada más. Frente al principio de autoridad dominante en toda la Escolástica, el hombre del Renacimiento coloca otros valores y reafirma y legitima los nuevos instrumentos. He aquí el valor del Hombre. He aquí el valor de la Ciencia. He aquí el valor del Cosmos. De esta forma, el espíritu creaba problemas infinitos y se debatía inmerso en perfumes y dificultades.

El profesor Xirau destaca del gran acontecer renacentista la figura genial de Descartes, el *recreador* de la razón, y percibe en su filosofía la clave de los periodos subsiguientes. La gran cosa de Descartes es la creación del nuevo método. Destruido el principio de autoridad, pasa el método a sustituirle, salvando de una manera elegante las posibles anarquías futuras. El método es, en cierto modo, un *algo* trascendente e inmanente a la vez en nosotros. Desde luego, yo lo hago equivaler al "conocerse" socrático, como necesidad de una teoría del conocimiento. El método cartesiano es de origen matemático, como interpretación pura y real del espíritu. Así, Descartes, al crear la Geometría analítica, no se proponía tanto el perfeccionamiento de una ciencia como el desarrollo y legitimación de un método general. Esto se advierte claramente examinando su *Geometrie* (1637) desde un punto de vista matemático. De una manera más técnica y completa llegó Fermat —*Isagoge ad locos planos et solidos*— a la sistematización de un procedimiento algébrico para la resolución de cuestiones geométricas. A Descartes interesaba el problema universal de la ciencia y la captación rigurosa de las esencias del conocer. Contribuyó más que nadie a que desapareciesen de la matemática unas cuantas palabras peligrosas, que eran un residuo medieval. (No se olvide la primera denominación del Algebra —*Arte mayor o regla de la cosa*—, y aun la clasificación matemática de Viéte, para quien el Álgebra venía de ser una *Logística speciosa.)*

La duda metódica y el *cogito* son lo esencial de la filosofía cartesiana. Es, pues, de importancia capital el fijar rigorosamente su verdadero sentido. Xirau consigue en su libro defender la posición cartesiana contra las objeciones más simples. La duda metódica no es precisamente escepticismo. "Al dudar, yo me conozco. Es suficiente que dude de las cosas para que conozca al mismo tiempo mi duda y la certeza de esta duda." Aun prescindiendo de lo fácil que resulta en este punto deslizarse en el juego de palabras, es casi evidente la fuerza y el vigor formidable, la solidez, mejor dicho, de la duda metódica. El argumento, como se ve, es el mismo con que se combate a los relativistas del conocimiento. Pero en aquel caso se nos impone su certeza de una manera irrebatible. El *cogito* se deduce de esa posición de duda metafísica ante las cosas. Lo inmediato es la existencia del yo. La objeción vulgar de considerarlo como una *petitio principi* carece de consistencia. Descartes mismo la contestó en forma definitiva. "Por tanto, el repetirla supone ignorancia de la doctrina cartesiana." No hay duda que la realidad del yo es la gran cara filosófica de Descartes. Lo fundamental en él. Pero ésto, claro, no basta. Es preciso pasar al no-yo, al conocimiento de lo que está fuera de mí. Incluso al gran problema de la posibilidad de la ciencia y su legitimidad.

Descartes, en presencia de este nuevo panorama de dificultades, se prepara genialmente a dar la gran batalla. Se notaba posesor de instrumental abundantísimo y por todas las sendas llegaban a él sugestiones magníficas. El auxilio eficaz procede de las matemáticas, que adquieren desde este momento su universal imperio. Pero la cuestión era de más profundas raíces, y podía hasta plantearse el grado de verdad de las matemáticas y del conocimiento en general, excepción hecha,

claro es, de aquella primera y única evidencia del *cogito.* (Fácilmente se comprenderá la derivación lógica y necesaria de una solución idealista —que nutre toda la moderna Filosofía— como consecuencia de la aceptación privilegiada de un pensante. En esta forma es Descartes la fuente de todo el idealismo moderno, y singularmente del idealismo subjetivista.) Llegan entonces en auxilio de Descartes las ideas innatas —tan mal comprendidas en general— y la generalización posible de las ideas *claras y distintas.* Pero aún en ésto se manifestaban graves dificultades. Mientras tanto, como una bella criatura que gime por la declaración de su real existir, la Ciencia imploraba del filósofo una garantía, algo que respondiese de su validez absoluta y la salvase de la duda. "Esta garantía la busca Descartes en la existencia de Dios." Pero es preciso fijarse en que ese Dios cartesiano es un Dios racional, hecho casi de mi misma esencia. En realidad, asistimos a un hacerse Dios la razón. "Para salvar la ciencia es preciso salvar la racionalidad del Universo." El racionalismo requiere, pues, la garantía de Dios. Este es el argumento ontológico de la existencia de Dios, que Descartes elabora con primor casi divino. Kant lo refutó luego, basándose en que de "un puro concepto nada puedo deducir sobre la realidad." Y aquello de la identidad intelectual entre cinco duros reales y cinco duros imaginarios. Etc., etc.

Un viaje agradabilísimo, en fin, por los caminos mejores es este libro del profesor Xirau, que yo elogio sin reservas.

[LA GACETA LITERARIA, 38, 15 de julio de 1928, pág. 3]

Postales americanas.

Jorge Mañach: *Goya.* Ediciones 1928. La Habana

Llega también —no podía ser de otro modo— a América la emoción goyófila del centenario. Nuestro gran pintor despierta allí —como aquí— frases cálidas y entusiastas, y obtiene de las minorías inteligentes el mejor botín —rosario de comprensiones— que es dado conquistar al genio. Jorge Mañach publica en estas finas y graciosas ediciones "1928" su contribución al centenario. Un estudio documentado y eficaz, ampliamente histórico y crítico, lleno de revelaciones. En su captación y afán de tradiciones nada mejor que indicar y ofrecer a los americanos todas las nuestras. Y paso franco en los templos de nuestra cultura y de nuestras glorias. Demuestran ser unos irreprochables visitantes, finos e inteligentes, a quienes es menester agradecer las miradas.

Xavier Bóveda: *Tierra nativa.* Buenos Aires, 1928

Xavier Bóveda no podía contribuir a un desvirtuar una de las características más unánimes de su tierra gallega: la morriña. Con igual gesto de aventura y afán de éxito que muchos de sus paisanos, este poeta marchó a las Américas, escribiendo con estelas marinas versos apasionados y fugacidades hondas. (Hay también, y esto lo saben los poetas, reciedumbre en la levedad y sabor eterno en los minutos.) Allí, el bohemio turbio y oscuro que fue en Madrid, debió bañarse en luces magníficas y exigentes. Muy pronto, lo vemos interrumpir su estilo poético con prosas heterogéneas, brindado a los lectores plantaciones nuevas, jamás advertidas en sus jardines. Es así el ensayista de "La Prensa" bonaerense, que nos habla de Cervantes con tono erudito y firme, y mezcla a cada paso a Spengler en sus prosas. Algo le ha sucedido al poeta, tan preocupado ahora de las sales y sedimentos cultistas. La dirección de la revista "Síntesis", aunque breve, es una demostración más de la agilidad de Xavier Bóveda, enamorado de amplitudes insospechadas.

Hoy es el libro de su tierra, libro de morriña y añoranza, que es como la cópula obligada y libertina del poeta con las maravillas —emoción, paisaje— de la gran matrona que es siempre la tierra nativa.

Juan Marinello: *Juventud y vejez.* Ediciones 1928. La Habana

Donde menos se piensa surge el espíritu. Con todo su hondo anhelar y su fragancia. He aquí un libro patético y fiel que persigue las trayectorias definitivas. Es una conferencia breve, leída por su

autor en momentos de afirmación y de revelación admirables. No abundan, no abundan en América los gestos así. Ni en otras latitudes tampoco. Yo encuentro en las páginas breves y rotundas de Juan Marinello la categoría y el vigor de los afanes solemnes. Parece ser que en esta hora Cuba —"pueblo viejo"— atraviesa y sufre críticos períodos de exhaustez. Y de no lealtad a los principios superiores y rigorosos de la armonía política. Pecado de las capacidades deser-toras. "Cuando los hombres de superior capacidad olvidan su papel de primeras partes, hay primeras partes incapacitadas que les imponen el papel de comparsas". Queden, queden para dentro de casa los temas de peligro, agridulces. Las palabras de Marinello engarzadas con primor y con talento, poseen la emoción patética de las crisis. La emoción de saber y de poder mirar. Habla en nombre de una juventud cubana que, según parece, dispone de pulmones robustos. Y de serenidad. Así esta conferencia es ponderada y clasicista. No el énfasis ni las rebeldías ineficaces. Plantea a su pueblo con firmeza las derivaciones peligrosas. Su esquema de las "manos cerradas y las manos abiertas" frente al "alud del Norte" es revelador y elocuente. Y es un guiño familiar al libro de Araquistáin, tan celebrado.

Deja, en fin, bien probadas en estas páginas el joven cubano sus cualidades eminentes de hombre de espíritu. Y su certero devorar encrucijadas. ¿Te producirán —¡oh, amigo!— indigestiones?

[LA GACETA LITERARIA, 39, 1 de agosto de 1928, pág. 6]

Escaparate de libros. Tres libros de Filosofía

Eugenio d'Ors: *Las ideas y las formas.* Madrid, 1928.— Francisco Vera: *Espacio, Hiperespacio y Tiempo.* Madrid, 1928.— Juan Vázquez de Mella: *Filosofía de la Eucaristía.* Barcelona, 1928.

* * *

Asistimos día por día —desde nuestro observatorio de meditaciones ajenas— a la insinuación de una voz en demandarla de que la obra de Eugenio d'Ors sea reconocida, juzgada. Hoy, en peligro de eclipse por la contumacia del ataque y la difamación, queremos nosotros contribuir siquiera —en nombre de la Serenidad y de la Pureza— a que el momento sea aplazado. No está bien, no, hombres maduros e impetuosos todavía, jugar a los dados en las encrucijadas. ¿Será acaso, un deber nuestro dar a Eugenio d'Ors, en esta hora adversa, la categoría de maestro, en lo que de sugeridor y de lanzador esta palabra representa? Hace ya años, en ocasión y motivo de una honda lectura del Glosario, no se le ocultó al joven aprendiz de Filosofía esta posibilidad. Hoy, en vías de de elaboración y de caminar decisivo, vuelve a serle tentadora la misma empresa. Que nadie vea en estas notas un intento objetivo de valorar la obra filosófica de Eugenio d'Ors. Ya dijimos antes nuestro propósito de que esto no se haga ahora con atmósfera turbia y potencial elevadísimo en las miradas. Pueden, en cambio, significar un interés y un afán —hasta capciosos si se quiere— por advertir en Eugenio d'Ors la existencia del matiz y del gesto que, posiblemente, van a ser en breve muy solicitados. Quiero decir que las nuevas inquietudes que trae un gran sector de gente moza, recién llegada al plano de los tiempos, se adecuan a maravilla al modo d'orsiano y a la molicie d'orsiana de captación y de embriaguez. Convencidos de esto, sírvanos de pasaporte para un comentario breve de su nuevo libro. Y para salir nosotros proyectados también en el cuadro de cinema.

Eugeno d'Ors ha lanzado como proemio a una intensa labor futura (?) unas glosas o estudios sobre morfología de la cultura. Mucho tememos que sus esfuerzos se malogren. Así de ágil y robusta ha salido esta primera invocación a la *Dialéctica concreta,* de la que el autor se muestra tan enamorado. Sospechamos, acaso, en *Las ideas y las formas* un exceso de preocupación por aplazar las categorías filosóficas a cosas y personas que quizá rechacen esas categorías. Siempre hemos creído que el pecado de racionalizar —la dilapidación teorética— y el idealismo degenerado son obra de mentes fílisteas. Cúlpese, cúlpese a todo el mundo menos a los filósofos de haber desprestigiado la Filosofía. ¿Quién solicitó de ella que cabalgase por todos los caminos? Aquí se alude a la existencia ilegítima de una Filosofía del Arte y hasta de una Moral con fundamentos filosóficos; no, en cambio, a la Filosofía de la Historia, que es la única Historia posible para quien tenga uso de razón.) Traigo a cuento estas declaraciones precisamente en defensa de Eugenio d'Ors. Porque ante la frivola superficialidad es posible que apareciese este hombre como un gran corruptor. Aquí corrupción significaría decadencia, alejandrinismo y exhaustez. Eugenio d'Ors tiene la virtud de ser

un clásico. Alguien dirá que a su manera, porque ha tenido la osadía de definir el Clasicismo. Nosotros añadimos, sin embargo, que sus definiciones son exactas. Fácil es advertir que hablamos de Eugenio d'Ors en un tono cortado, haciendo a cada momento aclaraciones. Nuestra preocupación nace de que lo consideramos en riesgo de ser incomprendido.

El libro de Eugenio d'Ors es firme y unánime como esa abstracción monista que él postula. Unidad que caracteriza a la Filosofía, pero en cosas muy alejadas de aquellas que han nacido al calor de lo diverso, de lo desordenado y de lo ilógico. Todavía, todavía el viejo racionalismo nos seduce un poco —o mucho—, y gratamente. Pero con muchas atenuaciones. *El Grupo de jóvenes amigos de la Filosofía,* que yo pretendo fundar en estos tiempos acometerá el problema de elaborar la nueva tradición. A base de la Filosofía pura y de los ingredientes esenciales. Ni Edad Media, ni catolicismo ni otras formas fracasadas. Aun postulando, en realidad, estilos en cierto modo —engañosamente— familiares. Nosotros nacimos en los grandes días del Renacimiento, cuando lo tétrico y lo enjuto era un pecado.

El ciclo filosófico que comienza en Descartes amenaza perder su vigencia para convertirse en tradición. Es posible que gane más batallas en su nuevo perfil. Pues la tradición es unidad esencial y es también eficacia. Por aquí andan las nuevas ideas. Y Eugenio d'Ors no está lejos del campo en que van a debatirse las cuestiones. En honra a propugnar heroicamente un clasicismo y una tradición.

* * *

Francisco Vera es un matemático notable, además de un hombre de letras inquieto y sugestivo. Nos es más conocida aquella actividad, a la que prestó algún día sus mejores entusiasmos. Hoy reseñamos con gusto su nueva producción científica, dedicada a divulgar unas cuantas ideas fundamentales de la *scienza nuova* (mejor, novísima).

Se trata, hemos dicho, de un libro de divulgación, compuesto con miras a un público no matemático ni científico. Yo no sé hasta qué punto resulta esto posible. Ni legítimo. Sólo a costa de sacrificar el rigor y la esencialidad. Es más grande cada día la tendencia a recluir las especulaciones en recintos de amplia muralla. Se van advirtiendo que caminamos hacia una época obscura y desértica, de la que sólo se salvarán los esfuerzos gigantes y continuados. No más frivolidad ni más *ciencia al alcance de todos,* según frase estererotipada e ilusa. Por esto, yo discutiría al simpático camarada Francisco Vera la legitimidad de su libro. Y hasta la imposibilidad de una realización así. Me refiero a que siempre he encontrado de comprensión más difícil las cuestiones científicas tratadas en los libros divulgadores que su mismo estudio directo en las fuentes de los sabios.

Ciertamente, el trabajo de Vera, a fuerza de claridad de exposición y de talento en la selección de lo sencillo, consigue atraer a los planos rudos sutilidades magníficas. Prémienselo, en honor a los propósitos, los que tengan hambre y ser de verdades truncadas. Así, el capítulo dedicado a las Geometrías no euclídeas. En muy pocas páginas, con amplia y exacta documentación, presenta ante nosotros un ágil bosquejo de esencias. Advierto una laguna en este punto, y es la falta del elegantísimo teorema de Boyai sobre la relación de las circunstancias de radio igual a los lados de un triángulo y los senos de los ángulos opuestos. Este teorema es preciso e imprescindible para situar de un brochazo las Geometrías no euclidianas. Se deducen de él teoremas de Trigonometría esférica, patentizando la absoluta independencia de ésta y el célebre postulado de Euclides.

Francisco Vera dedica también en su libro varias páginas a la teoría de la relatividad y a unos cuantos problemas curiosos de la actual Física. En ellas, valiéndose de fenómenos náuticos, expone el conocidísimo experimento de Michelson. Es, sí, una explicación ingeniosa. Pero el experimento es de suyo tan sencillo que hace innecesario todo recurso metafórico. También un examen de la simultaneidad y la sucesión en la nueva teoría, y una ligera síntesis acerca de las pruebas experimentales en que se apoya completan el cuadro que ofrece, en amable misión divulgadora, a los lectores.

Según se habrá advertido, Francisco Vera ha engarzado un rosario maravilloso para uso y eficacia de los beatos del culto a la Ciencia. Es difícil elegir con mayor fortuna curiosidades picantes de gran estilo. Añade en su libro una digresión sobre las combinaciones químicas, fijándose con más deleite en las de la Química orgánica. A más de esto, habla de los mundos de una y dos dimensiones, y concluye con una aplicación curiosa del hiperespacio al mundo extraño de los espíritus y de las apariciones, temas de los que no cabe hablar sin sonreír.

Yo insisto en mostrarme escéptico en cuanto a la eficacia divulgadora de libros análogos a éste. Es mi único reparo. Por lo demás, creo que Francisco Vera ha bordeado, con indiscutible talento, una

labor espinosísima y difícil.

* * *

El Sr. Vázquez de Mella, que era hombre de talento fino y de sutilidad, dedicó sus últimos años a la filosofía. Este libro que comentamos parece ser el primero de una serie en proyecto sobre temas de filosofía religiosa. Serie interrumpida y truncada por la muerte del autor. El Sr. Vázquez de Mella hubiera hecho, sin duda, de no suceder esto, algo de más valor que la "Filosofía de la Eucaristía". Donde se advierten precipitaciones y sombras que una mayor elaboración filosófica hubiera evitado. Libro éste, sin embargo, pleno de grandes cosas y de virtudes y consolidaciones exactas. Que nos es grato proclamar en alta voz.

Desde luego, el Sr. Vázquez de Mella se propuso hacer un libro "dirigido principalmente a los que dudan y a los que no creen". A la vez declara, con manifiesta contradicción, que "su fin es esencialmente apologético". A nuestro juicio, la última frase es la más adecuada al carácter esencial de la obra. Se trata, ciertamente, de un libro más de apologética. Por lo tanto, sin rigor filosófico ni posibilidades de interés para la heterodoxia. No pretende esta nota iniciar aires polémicos, que sabemos de antemano sería absurdo propósito, declarándonos vencidos *a priori* por la dialéctica de los santos varones.

Hay muy poco original en este libro, fuera de una divagación escolástica sobre la sustancia y los accidentes, la ley de permanencia y el cambio, que revelan en el Sr. Vázquez de Mella cualidades muy apreciables para las lides metafísicas. El vivo lenguaje del orador famoso presta gran jugosidad a la prosa, y es aquí donde reside el principal interés del libro, que pasa a ocupar un puesto de relieve en las colecciones literarias. Hacemos esta declaración con sinceridad, que no excluye las grandes diferencias, admirando la pureza de frase y el primor estilístico del tribuno. Pero el título de la obra ofrecía, si no más que eso, algo por lo menos distinto. Hay en él poca doctrina y poco del sereno discurrir de los grandes teólogos. (Un teólogo eminente ofrece siempre más interés que un místico.) Como ocurre con frecuencia en libros y autores así, abundan las frases lapidarias contra filosofías adversas, pero no el análisis y el amplio razonar que requieren estas empresas. Y poca información sobre el gran tema central del libro. La Eucaristía será siempre la gran dificultad y el gran muro para los que dudan. Y también uno de los dogmas de justificación más difícil. No ya en los evangelios sinópticos, aún muy poco metafísicos y complicados, sino en el evangelio IV, que es la primera obra de teología cristiana, de posible elaboración alejandrina —influencias helenizantes— y desde luego posterior a los sinópticos, se habla aún de la transubstanciación o de la presencia real. (Sobre el IV evangelio véanse los tres libros definitivos: Jean Reville, *Le quatriéme évangile.* París, 1901; Loisy, *Le quatriéme évangile.* París, 1903; J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis.* Berlín, 1908.) Y en la concepción paulina es fácil advertir restos de explicaciones paganas o de ritos mágicos. Desde luego, es en Ignacio de Antioquía, en sus refutaciones a la herejía docrética donde se encuentran por primera vez afirmaciones que se identifican como el origen del dogma futuro de la presencia real. Que cristalizó y dogmatizó en el Concilio de Trento. Fue primero algo simbólico y figurativo. "Dans les couches populaires, le communiant croirá manger le corps et boire le sang veritables et matériels du Christ, et plus tard des Conciles pourrout imposer cette maniere de voir", dice a este propósito Goblet d'Alviella en su estimable obra *L'Evo-lution du dogme Catholique,* tomo I. ¿Por qué, por qué no siguió el Sr. Vázquez de Mella las sendas curiosas de la Historia por lo menos como un proemio? Prescindió de todo esto, y se aseguró un lugar privilegiado, una verdadera petición de principio. No hacen falta a la Iglesia Católica puntales para sus dogmas, bien seguros y definitivos. Todos le hubiéramos agradecido más aquella otra labor de justificación histórica a que aludimos. Sobre todo cuando se alzan unas cuantas historias heterodoxas, pujantes y firmes.

[LA GACETA LITERARIA, 40, 15 de agosto de 1928, pág. 3]

Joan Estelrich. Un Griego

Ya en el ascensor, acompañado del querido amigo Sebastiá Gasch, iba yo perfilando las pocas noticias que poseía de Estelrich. Pocas y sugestivas noticias, digo. Una conferencia en Madrid y el saberlo al frente de una Empresa editorial tan admirable como la Fundación Bernat Metge. Y también varias cosas, a mí llegadas por vías de amistad y de comentario, que aspiraban inútilmente a detallar el busto de este hombre.

Yo acudí a Barcelona, en rápido vuelo de afanes, a buscar sendas y caminos de Filosofía. El intento era ambicioso, pero legítimo. Me atrae Cataluña como vivencia histórica, como estadio de un metabolismo de cultura. Es la región de España de más elegancia intelectual, donde las empresas del espíritu tienen un acusado matiz de renacimiento. Donde, por último, está concentrado hoy el único agudo patetismo de la vida española. Felizmente. Porque a base de heroísmo y de peligro surgen los temples y las épocas de gran estilo. Llamo así a los tiempos luminosos en que los hombres se permiten el lujo de crear obras de genio. Épocas de gran estilo significa ser inconfundibles, creadoras y eternas. Tras de ellas, junto a ellas, hay siempre un florecimiento de la Razón. Y un olvido, un alejarse de la Fe. La primera gran época así es el mundo de los griegos. Periodo divino, inagotable en artistas, filósofos, dictadores, tiranos y grandes guerras. Más tarde, los romanos supieron, igualmente, libar las esencias de la vida. Dejando paso, luego, a la época tétrica y oscura del medievo, que es el gran pecado del hombre, haciéndose preciso un arrepentimiento eterno, como un estigma original. Pero advino después el Cuatrocientos con la *nuova scienza,* el gran arte, la violencia y los comerciantes famosos de las ciudades italianas. Y la experiencia flamenca más tarde, con una vida agitada de ricos burgueses y pintores de talento que sufren con heroísmo las matanzas del Duque de Alba y consiguen respirar las grandes atmósferas.

Minutos antes de entrevistarme con Estelrich meditaba yo de esta manera. Yo hago a Joan Estelrich la gracia y el honor de considerarle como el hombre más representativo y fiel de la actual Cataluña. Con quien es preciso y necesario el diálogo. Sigue las tradiciones mediterráneas y latinas con un fervor y un entusiasmo que es justo recompensar. La única recompensa posible es fijar en él las miradas. Iba yo a plantearle el problema de la filosofía en Cataluña. A preguntarle por qué en Cataluña no hay un gran filósofo. Y nos perdimos en el tema con inaudita jovialidad de campeones. La exigencia se extravió y surgió, en cambio, graciosamente, el gran motivo de Estelrich: Grecia. A quien yo quería encajonar en el Renacimiento, que es para mí la época de las épocas. Nuestra más inmediata y valiosa tradición. Estelrich se debatía moviendo su cabeza y sus greñas, que ondeaban como un lábaro en honor de su Grecia bienamada. Parecía querer decirme —¿no es así, amigo Estelrich?—: "Eso, además, puede resultar una gran falsificación. Vea, vea la Edad media, que también se llamaba hija de Aristóteles". Pero yo insistía con terquedad en que el espectáculo del Renacimiento —hay que leer despacio por lo menos a Burckardt— es la plenitud del mundo, derivando de aquí todas las posibilidades y todas las grandezas. Hablaba de la actitud de la Iglesia y de los Papas. En realidad, los nuevos tiempos venían a derrocar estos poderes. Pero las mismas corrientes adversas los salvaron. Si en las altas esferas de la Iglesia hubiese triunfado Savonarola, hoy no habría catolicismo. Julio II es tan hombre de Renacimiento como Leonardo da Vinci. Una conversación con Estelrich sobre estos temas es la misma delicia en libertad. Él, tan griego, tan de siglo IV (a. de J. C.) tenía en la charla toda la pureza —y toda la impureza— de la arqueología. ¡Grecia está tan lejos! Es algo deprimente abrirse paso entre sus ruinas y sus dioses heridos de nostalgia. Pero es una actitud legítima. Quien añore la serenidad y la gracia y la pura razón vaya a Grecia, sí, pero deténgase, unos minutos siquiera, a contemplar el fluir de la vida europea en los tiempos divinos del Renacimiento. No le es preciso para esta empresa sino saber mirar y saber comprender. No falta nada aquí de aquello. Y hay la ventaja de no necesitar la colaboración enojosa y romántica de los arqueólogos.

En la charla amiga y dilectísima hubo también, claro, sus granos de Filosofía. Pues yo soy curioso y entusiasta de esta actividad. Y Estelrich me hizo sabedor de una especie de teoría suya, aún embrionaria y no conclusa, acerca de la muerte. En el sentido de que ésta signifique, en rigor, un final cósmico, absoluto. Ni un más allá glorioso ni tétrico. ¡Cuidado, al comentar! Que nadie acuse a un griego de grosería materialista. Cuando Estelrich lance al mundo su teoría metafísica de la muerte tendrá que ir a refugiarse al Partenón. Envuelto en túnicas gigantes. Y en armonías. (¿Irá Áurea a aliviar con sus danzas los minutos terribles?).

Días después de hablar con Estelrich he leído un libro suyo —"La vida i els llibres"—, donde este hombre generoso y abierto baraja figuras nada helénicas. Nombres de enemigos. Así hay en él ensayos sobre Leopardi, Kierkegard, Maragall...

[LA GACETA LITERARIA, 41, 1 de septiembre de 1928, págs. 1-2]

Marcelino Domingo: libertad y Autoridad

Hemos leído este libro de D. Marcelino Domingo con la mejor simpatía. Ante nosotros, rodeándonos, las ideas eran gaviotas discrepantes. Porque es posible que un solo principio —si bien esencial— enlace nuestras divergencias políticas. Todo lo demás, es oposición franca y ruidosa. D. Marcelino Domingo es, sin duda, nuestra gran figura republicana. El hombre que ha sabido elevar la Pureza a Norma. No sin emoción, recordando su actuación pública y teniendo a la vista su gran cartel de inquietudes, casi lo ofreceríamos como un ejemplo. Es un caso sobresaliente de político. Que conoce, como el que más, las limitaciones propias. Aquí, en este caso, las fronteras de lo posible. En la rota histórica del viejo republicanismo, este hombre logra salvarse y subsistir. Porque nadie desconoce que el mayor fracaso acontecido en la vida política de España desde la Restauración corresponde a las organizaciones republicanas. Ha sido en ese período que finalizó con el advenimiento de la Dictadura cuando el ser republicano en España significaba casi una patente de infeliz. Por lo menos de ingenuidad. Han periclitado, hemos dicho, esos tiempos. De tales degradaciones directoras es posible que, ante la nueva conciencia republicana, se salve tan sólo la figura magnífica de D. Marcelino Domingo. Es esta afirmación, creemos, el mejor elogio.

En este libro, el autor reúne, con ímpetu y vigor indudables, una gran cantidad de su cotidiana labor periodística. Unificada toda ella, como sabemos, en una tendencia firme. Nadie podrá acusar a este político de esquivar las dificultades. Ni de flaquear en la realización de su vida, recta y unánime. Estas 500 páginas de prosa maciza y fiel son su mejor ejecutoria de probidad. Ahora que es frecuente el entusiasmo ante formas políticas adversas, D. Marcelino Domingo lanza este libro y se complace en alumbrar con nuevos argumentos los viejos altares. Su actitud, desde luego, es digna del mayor respeto.

Y bueno es que aquí, además, consignemos calidades literarias. Este libro es sintomático y refleja la existencia y legitimación de una forma. Existe la expresión adecuada y el matiz propio de una finalidad. El autor domina el secreto y la técnica literarios con una perfección estricta. Lo mismo cuando evoca el acontecimiento preciso que cuando fustiga teratologías o señala con fervor de iluminado las nuevas rutas. Su afán por absorber el contenido íntegro de las frases favorece sobremanera la eficacia. Que es el *alfa* y *omega* de libros así.

[LA GACETA LITERARIA, 42, 15 de septiembre de 1928, pág. 6. Recensión del libro de Marcelino Domingo, *Libertad y autoridad,* Ed. Morata, Madrid, 1928]

Libros publicados. E. Gómez de Baquero: Nacionalismo e hispanismo. Ed. Historia Nueva. Madrid, 1928

El Sr. Gómez de Baquero ocupa en nuestra literatura un lugar de preeminencia. Pertenece ya a ese núcleo reducido de figuras que son para uno, insensiblemente, un poco venerables. Desde luego, su labor, de fina y ágil divulgación acerca de temas y personas puede calificarse de sobresaliente. Extrae con primorosa sutilidad de los relieves, un poco fríos y resguardados de la alta cultura, la buena esencia popular para las muchedumbres. En este sentido, la obra del Sr. Gómez de Baquero, tan buscada y solicitada por gran número de desheredados del espíritu, cumple una función social. Gracias a este hombre, no es insólito oír en las disertaciones de casino o de club una conversación sobre Keyserling o Spengler. Y también en las oficinas y Negociados. Sitios estos donde el Sr. Gómez de Baquero es considerado como la primera figura de nuestras letras. Fatalmente.

Es lo cierto, sin embargo, que concurren en él preciosas cualidades de intelectual. No tendrá él la culpa, sin duda, de algunas derivaciones ingratas. Yo sostengo que en una república bien organizada resultan imprescindibles hombres así. Tiene el sentido —el buen sentido— de la ponderación y de la medida. También el sentido de las veredas superiores. ¡Pero ese su afán de conformarse viendo las cimas desde el valle! Lleva a la Prensa diaria su aticismo disueto de griego menor. Con gran fortuna. Y elegancia. Todos hemos de agradecérselo. Nadie conduzca su osadía hasta el reproche.

En este libro hay evidencias de todo lo que decimos. Unas muy atinadas consideraciones sobre la América española en las que es preciso meditar. Estamos ya, por fin, en un momento de decisiones. Y de enviar a un buen laboratorio los lazos consabidos para que sea examinada su

esencia. Su naturaleza. Y su legitimidad como problema. Alguien ha recordado y hablado de la anficcionía griega. Con lenguaje equívoco. Porque tal superestructura alcanza solamente a los vínculos religiosos. Y no a los étnicos. Y menos a los sentimentales y políticos. La única posibilidad de entendernos con América —con Hispano-América— es el rompimiento de todos los lazos. De todas las ligaduras. Aquellos países, felizmente, son adultos y prósperos. No tienen nuestras cosas ni nosotros tenemos las suyas. Y el intento de formar con ellas una homogeneidad, es ilusión. En nombre de divergencias esenciales son independientes. En las páginas que el Sr. Gómez de Baquero dedica a estos problemas hay juicios muy sagaces y acertados. Dichos con gran claridad y vigor.

En los libros del Sr. Gómez de Baquero encontraremos siempre lozanía y sencillez. Ha logrado dominar una expresión ágil y amena, que es, sin duda, el secreto de sus éxitos. Todos conocemos su labor, copiosa de crítica literaria. Y sus preferencias, un poco escépticas y diluidas. No, sin embargo, falta de generosidad. Aquí mismo, en este libro, hay para casi todos los autores modernos una palabra de simpatía. Desde Unamuno y Ortega y Gasset —pongamos por campeones— hasta Benlliure y Tuero —pongamos por insignificancias—.

[LA GACETA LITERARIA, 42, 15 de septiembre de 1928, pág. 6]

Cinema y arte nuevo

Por todas partes, hoy, definiciones. Un auténtico afán por situarse —y situarse exactamente— mueve hoy a los mejores. El hombre de nuestro tiempo da la impresión genial de ser el primero que ha sabido alcanzar su sombra. Nunca, a lo largo de toda la Historia, nos encontramos con semejante acontecer. Que yo proclamo fenómeno angélico y divino. (Haga el lector un esfuerzo por seguirme, que yo le prometo hallazgos estupendos). Inicio aquí un amoroso análisis —una justificación— grave y solemne de nuestra cultura. Que ya no significa tan sólo —¡oh, pequeño burgués!— ilustración. La Historia, en los días de ahora, no es otra cosa que ejemplaridad. No exigencia ni imperativo, ni ingrediente, ni dato de problemas. Por primera vez, repetimos, se da hoy en el mundo el espectáculo magnífico y glorioso de una batalla de metas. Hasta ya no hay *records,* sino límites. ¡Siempre el ir los siglos pasados a la zaga, absorbiendo los aires enrarecidos por otras angustias que las propias! El hombre, volvamos a decirlo, ha logrado atrapar su misma sombra. Audacia sobresaliente y nueva ciencia astronómica para determinar latitudes.

Todo realismo, todo naturalismo —y más en asuntos de arte— obedece necesariamente a impulsos primitivos. A exigencias espontáneas y elementales. A, digámoslo, un estado preartístico. No nos sirvan de ejemplo las estilizaciones neolíticas y acudamos sin miedo a períodos más cercanos, sin que nos importe demasiado su pretendida lozanía. Bueno es que ahora requiramos el auxilio y la eficacia de la clasificación. Haciendo bisecciones. Y de paso, finalmente, salir a la pura luz de nuestro hoy: Así, a modo sintético, distingamos categorías: Arte que se limita a crear formas y arte que aspira a crear esencias. Arte que acepta y acata como materia trascendente los problemas, creyéndolos eternos, y arte que exige y requiere de su tiempo —enlace de inmanencias— las definiciones y las normas que lo justifiquen. Haga cada cual, según su tabla de valores, las apreciaciones de simpatía. El arte nuevo, creemos, se enrola en la categoría última, y ofrece así la primera experiencia que atalayamos en los tiempos. Nunca ha habido ni las pretensiones de crear un arte así. Merece, pues, este fenómeno la atención más solícita y cordial.

Pasemos primero la mirada, sin embargo, por esos otros artes a que hemos aludido; que nos permitirá, luego, clarificar más rápidamente el escorzo. Sólo consideramos épocas y momentos geniales, o por lo menos con posibilidades patentísimas de serlo. Así, el arte griego del siglo V es ejemplo de la primera categoría. Policleto y Fidias y hasta Cresilas y Faramón esculpían formas puras, armoniosas, exentas todavía de virtudes. Exentas todavía de intelectualismo. Exentas todavía de emoción. Ejemplo de la segunda categoría puede ser, en la misma Grecia, el período subsiguiente. Esculturas con el mirar lleno de inquietudes extrañas. Extrañas, claro es, al arte. También puede servir como ejemplo el arte arquitectural de los egipcios durante las dinastías tebanas. Ágilmente advierta cada uno a qué olvido corresponde el hecho de un capitel corintio y la alusión a las pirámides que todavía se advierte en las construcciones de Tebas. Es cuestión esencial para un juicio de valor.

Ejemplo y paradigma elocuentísimo de la tercera categoría es la gran pintura italiana del

Renacimiento. No hay aquí alusiones inconscientes. No hay aquí romanticismo. Es posible que haya en todo caso la elegancia diplomática de un pacto. Los grandes artistas del Renacimiento pactaron, podemos decir, con lo que para ellos podía significar estrictamente el pecado. Era época aquella de abrir los ojos con genialidad. Estaba en litigio nada menos que la grandeza de los hombres. Venían a restaurar con un magnífico conocimiento de experiencias antiguas. No es de todo punto precisa y necesaria la barbarie ni la intransigencia con el enemigo para superarle. Esto se supo a maravilla en Italia a fines del siglo XV. El arte del Renacimiento no es así intérprete de ningún afán rabioso. (¡Qué mentís a las ideologías absurdas y heroicas de un Rousseau y a aquella otra frase bien poco pascaliana, aun siendo de Pascal, "Il faut s'abêtir"!) Aceptaron los temas religiosos con un grande y hasta metafísico respeto. La eficacia emocional y mística de sus obras, lo que pudieran significar como contribución a una finalidad, no interesa ser registrado aquí.

Y nos encontramos, por fin, ante esa cuarta y ambiciosa categoría. Diluida en nuestro tiempo con fervorosa jovialidad. He aquí el arte nuevo. El arte nuevo no es sólo un nuevo estilo. Es más bien un afán gigantesco por conquistar una legitimidad difícil. Todo gran arte que no consolida y descubre las verdades de su época es falso e ilegítimo. Hay en nuestros días una honda marejada de inquietudes. Si observamos un poco detenidamente los últimos treinta años, advertimos con claridad un conglomerado de crisis. El mundo ha dado un vuelco, y ante las monotonías angustiosas ofrece un nuevo cariz virgen. El arte nuevo, dijimos, ha tomado a su cargo con gran heroísmo hacer plásticas y eficaces las nuevas verdades. Esta empresa resulta hoy más difícil que nunca por la abstracta complejidad de los problemas. Todos ellos problemas actuales, que brotan de nosotros y palpitan a nuestra vera con indomable vigor.

¿Y el cinema? Aquí llegamos y penetramos en el secreto. A nuestro juicio, el cinema es la contribución más genial a un nuevo estilo de vitalidad. En trance de justificar ante los tiempo su derecho, el hombre del siglo XX ha creado el Cinema. Que no es un arte, sino un aroma.

El Cinema posee, quizá, un valor de mito, y le corresponde el papel sustentador y magno de llenar de cohetes las atmósferas. Cinema es religión de motores, de audacias avitoriales y de ingenuidades en vilo. Suspensas y anhelosas. En el principio, dirán dentro de cincuenta siglos, era el Cinema. Grandeza y servidumbre humanas. Surge aquí el problema de las minorías con toda naturalidad. El Cinema es popular, y ésta es una de sus máximas virtudes. Nuestra civilización maquinística es más antigua que el Cinema, pero fue necesaria la presencia de éste para que aquélla centrase la vida integral. Así, pues, humanidad y grupos sociales sin un esplendor artístico son todavía barbarie. Al Cinema se debe más que a ninguna otra cosa hasta la posibilidad de un arte nuevo.

Los motores, hoy, desplazan a los dioses y cantan su victoria. No sé si el hombre fue más genial creando dioses o creando motores. Es el caso, sin embargo, que de todas formas resulta un prisionero. En general. Porque el tipo de sacerdote es eterno. Ayer, dominaba a las divinidades. Hoy, el sacerdote, minoría directora, domina a los motores. Ayer y hoy, el único privilegiado. El Cinema es el espacio absoluto. En él son posibles las formas. El Cinema obliga a las gentes a ensayar un nuevo mirar. Velozmente. Porque las imágenes se escapan. La plástica novísima es también algo así. Captación de fugacidades.

No basta el Cinema, claro es, para justificar el arte nuevo. Pero hoy aquí hacemos notar su filiación más directa. Porque luego hay intelectualismo y abstracción. Así, todavía, y quizá siempre, el arte nuevo es un auténtico arte de minorías. Es el mayor y más serio argumento que se utiliza para combatirle. Y se citan como ejemplos los grandes estilos de otras épocas, bien comprendidos por la masa. En realidad, cuando se habla así, el problema se plantea en forma ilegítima.

Al Cinema se debe también la explicación de la heroada. En nuestros días, la heroada es el síntoma más fértil. Heroada es pasividad ante el heroísmo. Como una sala de Cinema. ¿Qué quiere decir el entusiasmo de las multitudes frente a un héroe? Nuestra época tiene un hondo carácter a este respecto. Nunca como ahora la vida ha sido tan amada. El miedo a la muerte es en estos tiempos irreligiosos casi inexplicable. Nace de un nuevo sentido de los valores vitales. Pero la multitud admira al héroe que arriesga la vida. Si bien fijémonos en que ese héroe ha de responder al estilo de la época, abrazando su esfuerzo a una máquina. El más claro ejemplo nos lo ofrece el aviador. Que ha suplantado en el fervor popular al guerrero. Sólo en el Cinema han aprendido las multitudes a situarse en su real y verdadero dominio.

La nueva pintura —tan difícil— recoge y sorprende más cosas que el Cinema. Esa vida quieta, apresada, de los cuadros de Léger nos lo revela así. En resumen, concluyamos: CINEMA, descubridor de posibilidades. ARTE NUEVO, confirmador y legitimador de esas posibilidades

elevadas a rango de creaciones. De esta forma, los pocos culminan. Los muchos se quedan en el Cinema. Ya es bastante para que pueda establecerse una armoniosa jerarquía.

[LA GACETA LITERARIA, 43, 1 de octubre de 1928, pág. 5]

Encuesta a los escritores

El Cinema es iniciación, bautismo. Si todavía —cosa improbable— se realizasen las invasiones de otros tiempos y razas bárbaras asaltasen nuestra cultura, afirmo la eficacia del Cinema para domesticar sus ímpetus. Haríamos entrar a los invasores en grandes salas de Cinema, de donde saldrían convertidos y mansos. Todas las grandes culturas afirman su continuidad flameando un recurso. Frente a los dorios, en Gracia, el arte mi-ceniano. Frente al alud de bárbaros, en el siglo V, los Padres de la Iglesia. Y, por último, frente a la posible invasión de alfeñiques del espíritu, el Cinema. No es muy distinta, en realidad, la función que hoy le señalamos. Esos grandes públicos que entregan su atención ingenua a los Cinemas, se inician sin saberlo en los ritos de la novísima religión del Motor y de la Máquina. Los nuevos tiempos son abstractos, complicados y difíciles. Al menor descuido, perdemos su significación y su valor. Que es quedarse rezagados y a obscuras. Así se impone la implantación severa de jerarquías. Comenzando por el Cinema: bautismo, infancia.

El Cinema, al nacer, venía ya provisto de ejecutorias. Quintaesencia de luces, fotografías y gestos. Articulado y unificado por una máquina. El teatro, en cambio, reconoce un origen de espontaneidades insípidas: A un gracioso se le ocurrió una vez decir cosas graciosas delante de las gentes.

Quede proclamado el Cinema como el legítimo espectáculo de nuestro tiempo.

[LA GACETA LITERARIA, 43, 1 de octubre de 1928, pág. 6. Respuesta de Ramiro Ledesma Ramos a la pregunta de LA GACETA LITERARIA "¿Desde su punto de vista literario, qué opinión tiene usted del cinema?". A esta cuestión respondieron también José María Salaverría, Antonio Espina, Benjamín Jarnés, Francisco Ayala, E. Salazar y Chapela, Miguel Pérez Ferrero y Felipe Ximénez de Sandoval]

Escaparate de libros. Maquiavelo: Breviario de un hombre de Estado. Editorial Mundo Latino. Madrid, año 1928

Todavía, todavía Maquiavelo es un arcano infinito. Y lo será más a cada nuevo siglo que transcurra. Este hombre tortuoso se incrusta en el Cuatrocientos con afanes y miradas inauditas. Se nos revela en sus libros con la grácil petulancia del hombre que está en el secreto de las cosas. Aun así, lo que más atrae en Maquiavelo, como fenómeno humano, es la gran dosis de matices resguardados y profundos que advertimos en toda su vitalidad.

Hombre de fantasmagoría y de dulce y sereno presentir por dentro. Nos es casi desconocida esta segunda trayectoria. Apenas si en la obra magnífica de Dmitry Merejkowski, *La resurrección de los Dioses,* se alude con recta y sugestiva intención a aquel su mirar metafísico. Es con motivo de un encuentro famoso, por los caminos de Italia, con Leonardo da Vinci. En cuya ocasión se vieron y conocieron por primera vez los dos hombres ilustres. Aquí vemos a Maquiavelo un tanto triste, agobiado por falta de dinero, en pleno fracaso de su aptitud y de su genio. Escapándosele la realidad con esquiveces femeninas. La tragedia de Maquiavelo, como la de su amigo Savonarola, consistió en una especie de divorcio con los tiempos. Eran los dos aún excesivamente medievales. Hombres de transición y de mirada honda. (Hoy comienza a estudiarse la Edad Media con cierta benévola curiosidad. Quizá con justicia y veneración. No impide esto el claro enjuiciamiento de las personas y las cosas.) La inspiración realista de Maquiavelo necesita y requiere colaboraciones. No se comprenderá bien su doctrina política sin antes pasear por los caminos de la pureza y de la fe. De la interpretación errónea ha nacido el falso valor del maquiavelismo. El mayor castigo a Maquiavelo en esta palabra horrenda con la que quieren decirse tantas cosas.

La colaboración a que aludí antes es el sentido espiritual de la vida. A cuya finalidad concurre toda la obra de Maquiavelo con justa y vigorosa firmeza. Todo en Maquiavelo —hombre que conoció la vida *real* mejor que nadie— se subordina a una tendencia religiosa. Creer otra cosa es una confusión de los valores de primacía. A tanto equivale sostener que las catedrales góticas son tan aéreas y elevadas nada más que para justificar la existencia en ellas de arbotantes y contrafuertes. Apreciación absurda, claro es.

Hoy, el Sr. Barriobero y Herrán ha traducido, con gran oportunidad y maestría, varios trabajos de Maquiavelo. Casi todos inéditos en castellano. Algunos ya incluidos en colecciones. Pero que es agradable ver de nuevo en traducciones más fíeles. Aquí, en este libro, está concentrada la fina agilidad de Maquiavelo en las cuestiones políticas. Y diplomáticas. Nada, sin embargo, más lejano de nosotros que todo esto. Maquiavelo, aun el mejor Maquiavelo, tiene hoy tan sólo un estricto valor de curiosidad.

[LA GACETA LITERARIA, AA, 15 de octubre de 1928, pág. 3]

La Gaceta Científica. Hans Driesch y las teorías de Einstein

Tenía que ser precisamente Hans Driesch, hombre bien templado en el análisis científico y luego converso a las puras especulaciones de la Filosofía, quien esgrimiese "el punto de vista lógico" contra los graves avances teoréticos de la Relatividad. Hora es de decir, sin embargo, decisivamente, en loa de Einstein, que su teoría ha sido la más fecunda impulsión que se conoce en el acontecer de los tiempos. Y esto prescindiendo en absoluto de su valor de *verdad,* conformándonos, en definitiva, con su valor de *agitación.* Porque, aun en el caso —nada improbable— de que se llegue a demostrar la *falsedad* de la teoría, siempre quedará flameando con vigor el hecho de la insuficiencia de las concepciones clásicas debeladas.

Siempre ha sido, ciertamente, Hans Driesch un filósofo. Supo, en otro tiempo, fundamentar sus trabajos biológicos, articulándolos casi en un sistema. Es, como sabemos, el fundador de una escuela vitalista. *Su Philosophie des Organischen* (Leipzig, 1909) es justamente famosa. (Desde aquí, ahora, me atrevería a indicar a los directores de las ediciones de la *Revista de Occidente* se decidiesen a desviarse un poco de sus preferencias, exageradamente anecdóticas, para dar al público español traducciones de libros más fundamentales, por ejemplo, este de Hans Driesch que citamos.) El neoescolástico Maritain, introductor de Hans Driesch en Francia, decía, sin embargo, de este filósofo, creo que en 1912, que era aún "*étranger aux études proprement méthaphysiques".* Estrictamente podemos decir que era entonces un completo hombre de ciencia que *ya* amaba y comprendía la Filosofía, pero que no hacía *aún* Filosofía. Luego, posteriormente, ha derivado a estos campos con toda felicidad y éxito. Y en esta situación ha sido cuando se creyó en el deber de hacer una crítica lógica de la teoría de la Relatividad de Einstein. Que vamos a analizar muy brevemente.

No es difícil, en realidad, combatir una teoría. Precisamente por ser discutible, es una teoría y no otra cosa, en el rango de los conocimientos. Pero una teoría es, ha de ser, cuando menos, lógica, y por eso no deja de ser extraño que en nombre del "punto de vista lógico" se la combata. Algo de esto ocurre en el empeño de Hans Driesch. ¿Quiere esto decir que se niegue a la Relatividad hasta el derecho de ser una teoría? Justamente esto se propone Hans Driesch hacer. En su análisis de la teoría especial o restringida de Einstein llega incluso a denunciar el hecho gravísimo de que se vulnera el principio de contradicción. Es casi de una extraña ingenuidad el denunciar un hecho así. No es creíble que los relativistas olvidasen de esa forma la esencia misma de su pensamiento. Todo gira alrededor de la dificultad que consiste en conceder a *c* (velocidad de la luz) una categoría de privilegio. Es un paso difícil para el lógico, pero que se vence, si nos fijamos en que se trata de introducir un concepto superior.

La relatividad restringida, como todo el mundo sabe, consistió fundamentalmente en agrietar las concepciones de la Mecánica clásica, para atender a las exigencias de la Electrodinámica pujante. Esta había llegado a un desarrollo de tal forma contrario a las direcciones de la Mecánica vigente y, a la vez, de una manera tan firme y segura, que no había más remedio que considerarla como una monstruosidad, como un escándalo científico. Las tan traídas y llevadas ecuaciones de Lorentz son precisamente las ecuaciones fundamentales de la Electrodinámica. Einstein estableció su célebre Principio partiendo de estas ecuaciones, presentándolas como las verdaderas ecuaciones de transformación de coordenadas referidas a sistemas legítimos. Las ecuaciones de Newton se

obtienen de éstas sin hacer otra operación que ejecutar un paso al límite. Puede hablarse aquí de un afinamiento, de una más exacta interpretación matemática de los fenómenos. Así, Descartes refirió el índice de refracción a los senos de los ángulos de refracción y de incidencia, en vez de hacerlo a los ángulos, como erróneamente calculaban los sabios griegos. Esta diferencia, que es ínfima, tratándose de ángulos pequeños, por la casi igualdad del arco y del seno, alcanzaba gran importancia tratándose de ángulos mayores. Este error, ya previsto por los griegos, lo desvaneció Descartes con sólo precisar más exactamente las relaciones.

Las críticas más acerbas de Hans Driesch a Einstein no son, sin embargo, las que opone al Principio de la Relatividad restringida, sino las que opone a la Teoría general. Realmente, aquí está el peligro mayor y la dificultad más inasequible. Si bien declaramos que se sale totalmente de la cuestión. La agilidad mental de este filósofo es tan sobremanera briosa, que, encuentre un enemigo donde lo encuentre, arremete contra él. Entre sus fobias intelectuales están, al parecer, las Geometrías noeuclídeas. A las pocas páginas de análisis, tropieza con ellas y escribe decidido: "Todo gira en torno a la introducción de los llamados conceptos espaciales metageométricos o noeuclidianos, en las consideraciones de la ciencia natural." De esta forma, la crítica se convierte en una crítica de la metageometría, como él dice. A nuestro juicio, semejante actitud es inaceptable. Con el mismo derecho pudo haber negado el Cálculo diferencial absoluto, que Einstein aprovechó genialmente en su teoría gravitatoria. (Véase el trabajo de Rey Pastor: *Ciencia abstracta y Filosofía natural.)* Pero Hans Driesch, de la misma manera que nada dijo en su crítica de la teoría especial sobre la nueva noción de masa, originada por ella, elude ahora cuanto puede hablar de la gravitación. Vamos, pues, a seguirle en su labor antinoeuclidiana. En primer lugar, ese afán constante por negar validez a las nuevas Geometrías, ni aun como instrumento de cálculo en la Física, revela, en verdad, una predisposición absurda contra ellas. Hoy, ya podemos afirmar que no hay Geometrías más o menos ciertas, sino Geometrías más o menos cómodas y aproximadas. Esto, por lo menos, se ve obligado a decir el físico. No es precisamente argumento eficaz el rechazar algunas de ellas a título de que no son intuitivas. Hay muchas cosas inintuibles, por ejemplo, las fuerzas magnéticas, para no salimos del campo de la Física, y no por ello sería legítimo negarles realidad. Los trabajos de Gauss y otros geómetras noeuclidianos son irreprochables y conducen a magnas perspectivas. Yo me fijo ahora en unas fórmulas de Gauss, en que aparece una constante, *k,* que ocupa en ellas un lugar de angélico privilegio. Véase, pues: Gauss llega a determinar, como longitud de la circunferencia de radio r,

$$L = \pi k \left[e^{\frac{r}{k}} - e^{-\frac{r}{k}} \right]$$

y añade que, para que esta fórmula esté de acuerdo con la experiencia, no hay sino suponer a *k* infinitamente grande. En efecto, basta sustituir cada exponencial por el desarrollo en serie y hacer *k=oo* para obtener la fórmula euclidiana $L = 2\pi r$ (Véase *Vorlesungen über die Nicht-Euklidische Geometrie,* de F. Klein, Gottinga, 1893, o la más elemental de Bonola, *Geometrías noeuclidianas,* traducción española, Madrid, 1923). Lobatschefski, el genial creador de la Pangeometría o Geometría imaginaria, llegó a resultados aún más interesantes. No podemos entrar aquí en su análisis. Baste señalar que siempre aparecen los cálculos euclidianos como simples casos particulares. Hay así también una constante, *k,* en sus fórmulas. Lobatschefski trata entonces de determinar el valor de esa constante. Valiéndose del paralaje de Sirio, que introduce en sus cálculos, concluye que el valor de *k* es, desde luego, enorme, respecto al diámetro de la Tierra. Y tomando paralajes menores, hasta 0"1, resulta para *k* una cantidad enormísima. No extrañe, pues, que en la experiencia resulte válida y suficiente la hipótesis euclídea. Habla Hans Driesch de la imposibilidad de representar o, mejor, de "intuir las figuras noeuclidianas como tales". No opongamos a esto que es bien fácil, por otro lado, representar en el plano euclídeo la Geometría hiperbólica, por ejemplo. Todo el mundo sabe que es suficiente para ello la formación de un sistema —un diccionario— de definiciones. La imposibilidad que señala Hans Driesch no sería, en todo caso, fundamental. La verdad geométrica subsiste independientemente de toda representación. No puede asustarnos ya la exigencia abstracta que esto significa. En el fondo, la misma Geometría analítica bordea de continuo la abstracción pura. Y todas las direcciones noeuclidianas están nutridas, vitalizadas, por afanes abstractos.

Dígase, dígase ahora si Einstein cometió pecado de ligereza científica al fundamentar sus

teorías en cálculos noeuclidianos. Nada puede deducirse de aquí en favor de una dogmatización de cuál sea la esencia geométrica del espacio físico, como erróneamente cree Hans Driesch. Einstein resuelve este pleito diciendo que no puede hablarse de espacio euclídeo ni noeuclídeo, sino que es dependiente de los estados de gravitación. La teoría de la gravitación, repetimos, es la esencial contribución de Einstein a la nueva Física. Que es adonde Hans Driesch debió haber apuntado. La gravitación es la única fuerza que no necesita tener en cuenta la naturaleza física ni química de los cuerpos, y es, según Einstein, "el fundamento intrínseco de las relaciones métricas del espacio tiempo". Las ecuaciones diferenciales de los potenciales gravitatorios $\gamma\mu\nu$, que son el gran resultado de la nueva teoría, se convierten en primera aproximación en las ecuaciones de la Mecánica clásica. Prescindiendo de las pruebas experimentales, todas ellas astronómicas, tiene la teoría de la Relatividad la prueba que suministran las matemáticas. Pero éste es, precisamente, su máximo pecado para Hans Driesch. Su crítica es una crítica de los métodos matemáticos. Nada más. Que no los cree suficientes para fundamentar una ciencia natural. El problema, como se ve, es antiguo. En Hans Driesch es, sin embargo, un resabio de aquellos sus tiempos de biólogo. No la moda del antimatematismo. ¡Todavía!

[LA GACETA LITERARIA, 44, 15 de octubre de 1928, pág. 8. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuademación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 127-135. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 91-96]

Actualidad, Filosofía, Ciencia.

El profesor Carrasco y la Filosofía Mecánica

La Historia de la Filosofía y la Historia de la Ciencia, son un entrecruza-miento constante de problemas. La influencia es recíproca y sería aventurado afirmar de qué recinto proviene la ola de más empuje. Dilucidar esta cuestión supone, quizá estructurar toda la Filosofía contemporánea. No hemos de resolverla nosotros. Es bien patente, sin embargo, que todas las teorías científicas de amplio radio rezuman una filosofía. La inversa no se realiza siempre, entre otras razones, porque la Filosofía no puede tener como única finalidad el incremento científico.

Hay que agradecer a D. Pedro Carrasco su decisión heroica de publicar en nuestro país un libro sobre un tema tan extraordinariamente sugestivo como es la "Filosofía de la Mecánica". (Ed. Páez. Colección dirigida por Francisco Vera.) El número de publicaciones filosóficas en España es sobremanera exiguo. Tan minúscula contribución a los temas universales que suponen estas disciplinas debe ser objeto de reflexión por parte de todos. Algo muy funesto acontece, sin duda, en la enseñanza de la Filosofía y de las Ciencias puras para llegar a un abandono en tan alto grado lamentable.

El Sr. Carrasco se limita, en su libro, a examinar la consistencia real de algunas ideas primordiales de la Mecánica. Al hacer esto, le hubiéramos querido ver manejando conceptos filosóficos de gran estirpe. Pues la aportación filosófica a todas las concepciones modernas de la Mecánica es inmensa y fecundísima. El energetismo, por ejemplo, se enlaza en forma magnífica con dos filosofías que han periclitado en tiempos recientes: el positivismo y el pragmatismo. El energetismo es el sistema de la experiencia. Y es, en este terreno, donde cabe decir que hay tantas formas de la energía como fenómenos. (Sin relieve de la experiencia, Duhem quiso organizar matemáticamente toda la física. ¡Deliciosa ilusión! Ya Descartes notaba que se compadecen poco bien las cosas de la *cualidad* y lo *claro* y *distinto.)*

El positivismo no admite como Ciencia más que el conocimiento de puras relaciones. Pero también es un principio esencial para el positivismo que no existe la ciencia si no conduce a resultados prácticos. Si bien esto supone salirse de las puras relaciones. Aquí coloca Comte el papel de la Filosofía, como paso a las aplicaciones, a la práctica. Es, como se ve, una concepción sistematizada. El profesor Carrasco no se sale, en realidad, del campo de la Mecánica, y tropieza con la Filosofía sólo cuando trata de explicar los fundamentos primarios de la ciencia. A falta de una sólida preparación filosófica, se advierte en múltiples momentos de su libro unas dotes felicísimas para grandes obras de Filosofía científica. ¿Por qué no las aborda el ilustre profesor?

El matemático indio S. Ramanujan

Las manifestaciones espirituales de la India suelen estar envueltas para el occidental en grande obscuridad. Apenas si comprendemos bien algunas ideas religiosas traducidas, sin embargo, defectuosamente a nuestro cardinal punto de mira. Hay una excepción admirable. Es la matemática. Todo el mundo sabe el gran desarrollo que las ciencias matemáticas han tenido en la India. No es ya posible —hoy— explicar esto por influencias griegas, que se supone acaecidas en la Antigüedad. (Puede verse, acerca de esto, la obra de Goblet d'Alviella: "Ce que l'Indie doit a la Grece", París, 1897.) El impulso matemático de la India es original y constante. Aryabhatta dio para valor de pi 62.832 dividido por 20.000, grado de precisión que no fue alcanzado por los griegos. Brahmagupta estableció para área de todo cuadrilátero una fórmula de la que se obtiene como caso particular la que hoy se utiliza para área del triángulo en función del semi-perímetro y de los lados. Y así múltiples ejemplos.

En nuestros días, Srinivasa Ramanujan (1888-1920) ha hecho florecer de nuevo para su país la gloria matemática. El profesor inglés Hordy, con quien Ramanujan trabajó últimamente en Cambridge, ha editado un libro con sus trabajos de más interés ("Collected Papers", Cambridge, 1927). La actividad matemática de Ramanujan se concretaba a la teoría de números y de las fracciones continuas. Estas cuestiones han sido dejadas un tanto al margen por la matemática moderna. Pero responden mejor que otras a las contribuciones indias de los siglos pasados. Ramanujan, aunque vivió muchos años en Inglaterra, siguió, pues, las tradiciones matemáticas del Oriente. Su muerte, a los treinta y dos años, es una gran pérdida para la ciencia universal.

Rey Pastor y el sabio italiano Enriques

En uno de los últimos números extraordinarios del gran diario bonaerense "La Nación", publica nuestro insigne Rey Pastor un artículo sobre el profesor Federico Enriques, matemático y filósofo italiano de fama universal. El trabajo de Rey Pastor es de un magnífico interés. Fija sagazmente las direcciones científicas. Y reconoce que su espíritu vuela por "encima de las bardas de sus especialidades, demasiado estrechas, para dominar el panorama circundante y descubrir las fuentes donde nacen las corrientes ideológicas que las fecundan." A esta categoría de sabios pertenece Enriques, a quien hay que enrolar entre los de cota más sobresaliente. En Italia, comparte con Benedetto Croce y Gentile la dirección responsable del pensamiento actual.

En la Argentina, según indica Rey Pastor, ha explicado ciclos de conferencias en diversos centros universitarios sobre temas de Filosofía y de Matemáticas. Con éxito excepcional, Federico Enriques es, sin disputa, uno de los campeones universales de la hora. Sus empresas culturales son apreciadísimas y fértiles. Últimamente recordamos su labor al frente de la colección "Per la storia e la filosofía delle matematiche", donde ha publicado un libro grandioso: *Gli elementi di Euclide e la critica antica e moderna.* Rey Pastor, elogiando a un hombre así, es un acontecimiento.

[LA GACETA LITERARIA, 46, 15 de noviembre de 1928, pág. 3]

Actualidad. Filosofía, Ciencia

Las lecciones de Cabrera sobre el átomo

Recientemente, en la Sociedad de Cursos y Conferencias, nuestro gran físico Blas Cabrera explicó dos lecciones sobre el átomo. Fueron oídas, celebradas, por un grupo demasiado numeroso de personas. Suele acontecer que las verdades más difíciles y oscuras, aquellas que el sabio captura con más esfuerzo, aparezcan con relativa claridad ante la masa no preparada. A primera vista, nada más fácil de comprender que la estructura atómica que postula la Física más reciente. Pero esta facilidad no es sino un espejismo de fácil explicación psicológica. Es más grave que tal actitud ante las teorías científicas gane el ánimo de los filósofos, que llegan pocas veces a la esencial realidad de estas cuestiones. No sería difícil probar que el mayor número de las especulaciones que desde el campo de la Filosofía se han hecho sobre problemas científicos están basadas en esta visión inexacta que hemos denunciado.

Nadie más indicado en España que D. Blas Cabrera para disertar sabiamente sobre el átomo. Es uno de los servidores más fieles de la nueva Física. "Im Oegensatz zur klassischen beruht die moderne Physik fast ausschliesslich auf der Atomistik". (Al contrario de lo que sucede en la física clásica, la física moderna se apoya, casi exclusivamente, en la atomística). Ha escrito sagazmente Auerbach, de la Universidad de Jena, los problemas del átomo que hace un cuarto de siglo, cuando P. Lenard introducía genialmente las concepciones que han originado toda la revolución actual, eran considerados como temas metafíisicos, han alcanzado hoy plena vigencia científica. Asóciense a este impulso, a este haz de miradas agudas sobre el microcosmos, los nombres ilustres de Bohr, Rutheford, el de nuestro Cabrera y varios más. La teoría de la Relatividad misma fue posible después de una bien nutrida serie de investigaciones magnéticas, que se enlaza con los esfuerzos de estructuración atómica. Así puede decirse, con Auerbach, en la fase que hemos citado, que la física actual es atomística pura.

Las aportaciones teóricas que han recibido los físicos en este período de estructuración son enormes. Los números cuantistas, a este efecto, son de magna importancia. La *teoría de los Quanta,* de creación cercana, ante la que se detienen con razón los que se acercan a la Física sin preparación suficiente, es una noción de abstracción superlativa. Como la de entropía en Termodinámica, es profundamente difícil aprehenderla. Su abstracción nace de que se refiere a conceptos sin continuidad real con aquellos otros que hemos derivado. Hagamos una concesión metafórica: Yo estoy en *A;* me interesa conocer el paisaje y las bellezas del camino que conduce desde *A* hasta *B.* Pues bien: he de admitir el absurdo de que tengo que encontrarme en *B,* habiéndome trasladado desde *A* sin conocer el camino. La ley de los *Quanta* es una ley descriptiva. Su noción requiere una explicación mecánica que nos muestre que es el resultado natural y lógico de *la aplicación de las leyes corrientes a una estructura desconocida que se trata de encontrar* No faltan hoy físicos que miran con recelo los graves avances de la teoría atómica. La consideran como el despliegue vistoso y eficaz con que se pretende dar un golpe decisivo a la MATERIA. Concepto básico de la Física de todos los tiempos. No podemos entrar aquí, ahora, en el análisis de tales peligros.

El resurgimiento de la metafísica

No se oculta hoy al mirar avisado y sutil este hecho. La Metafísica y sus métodos atraen de nuevo la atención de los espíritus filosóficos. De muy varia manera impresiona este hecho rotundo a los que gustan de las cosas del pensamiento. Realmente, no hubiera sido muy difícil hace veinte años predecir una gravitación así. Dos largos siglos de constante aversión a estos problemas —apenas rozados por los filósofos alemanes Hegel, Fichte y Schelling, los tres grandes sofistas de Schopenhauer— han de justificar cumplidamente el nuevo florecer. De nada sirve el gesto —bien poco elegante, por otro lado— de apartar las dificultades. Así dice el maestro —mi maestro— Morente, que los siglos XVIII y XIX, especialmente la culminación positivista, son siglos desgraciados para la Filosofía. La Filosofía deja de serlo en cuanto se excluyen de su dominio los temas fundamentales. Cualesquiera que éstos sean. Se consuma el absurdo con más crudeza cuando la frontera, el límite de la legitimidad, se construye a expensas voluntarias.

Desde la Enciclopedia se inicia con más o menos claridad una actitud antimetafísica. Así Augusto Comte, en quien, a pesar de todo hay que reconocer genio filosófico, ve en Fontenelle un precursor. Y se declara hijo espiritual de Condorcet. Igualmente admira a Diderot. La Filosofía francesa del siglo XVIII, inspirada en los sensualistas ingleses del XVII, es antimetafísica por excelencia. Recuérdese la mofa de Montesquieu, que preparaba un libro de *doce* páginas exponiendo todo lo que se sabía de metafísica, de política y de moral. No hablemos del positivismo, que se hallaba dominado por un histérico terror hacia la Metafísica.

Hoy, según constatamos, se abren magníficos créditos a este género de saberes. Como muchas otras cosas, viene también de Alemania el afán salvador y la inquietud rectora de este movimiento. La "Revista de Occidente", que centra en forma admirable la vida filosófica de nuestro país, ha traducido, guiada sin duda por el deseo de servir esta tendencia, un libro de metafísica: "Los seis grandes temas de la metafísica occidental", de Heimsoeth. Libro de perspectivas infinitas. Y de disparar certero en un pro. Es todo él un deslizamiento histórico —a veces, hay que decirlo, un poco parcial— por las veredas de entraña más profunda. Contribuye a destruir, con formidable vigor lógico, las fronteras acumuladas y ficticias que han podido suponerse entre el medievo y el renacimiento. Cuando algo se nos oculta con firmeza, nada autoriza a decretar su inexistencia. Por lo

que a mí toca, declaro este libro uno de los más sagaces y oportunos del momento. De lectura sugeridora y fértil. Saludemos en él, con alborozo, la posible era metafísica —y por tanto, estrictamente filosófica— que comienza.

Bergson, premio Nobel

Cuando ya Henri Bergson, un poco apagado y tembloroso, recluido en el silencio de su ancianidad, se retiraba elegantemente del estridor y de la gloria, he aquí que llega un nuevo clarín a honrar sus prestigios. Es, en verdad, un premio de literatura. Lo que no quiere decir que la filosofía de Bergson sea una filosofía literaria, sino que es un filósofo que escribe maravillosamente bien. Es muy posible que sea el hombre que ha ejercido una influencia más viva en el pensamiento contemporáneo. Por todas partes, en efecto, se avizora el intuicionismo —palabra defectuosa— bergsoniano. No hace mucho, durante el invierno, Gurvitch dio en la Sorbona un curso sobre la filosofía fenomenológica alemana. En él tuvo ocasión de señalar las relaciones profundas que ligan la interesante escuela e Husserl con la filosofía de Bergson. Relaciones que se ofrecen fáciles al primer examen crítico.

Hace ya muchos años que Bergson no actúa en los debates filosóficos del momento. Sus libros más famosos tienen una antigüedad de veinte años. No obstante, cuando la marejada relativista de Einstein hizo retemblar los más firmes recintos, Bergson publicó un librito modelo, un poco apresurado quizá, "Durée et simultanéité" (París, 1922), que es, sin disputa, lo mejor que se ha escrito sobre las teorías einstenianas desde el punto de vista de una filosofía. Le opuso, sin embargo, varios reparos André Metz, este diablillo científico de París, si bien de una importancia minúscula. Todo el mundo intelectual celebra, ahora, con motivo del premio Nobel, el triunfo del filósofo eminente.

Eugenio D'Ors y la estructuración de la Historia

A este tipo de inquietudes, que trae consigo el hondo mirar que se inicia en nuestro tiempo, pertenecen los esquemas, los ensayos, un poco tímidos todavía, en pro de una Filosofía de la Historia. Eugenio D'Ors ha dado muestras decisivas de sentirse preocupado por tal género de cosas. Así, la conferencia que en el Centro germano-español dio recientemente. En realidad, los temas favoritos a la Filosofía actual nacen unánimes de ese afán por estructurar la Historia, hasta hoy sospechosa de infidelidad para la objetividad del espíritu. ¿Por qué no hemos de ver cierta relación en este delinear morfologías con los trabajos que no hace muchos años se iniciaron en Alemania sobre una Sociología del conocimiento?

Eugenio D'Ors, con su fino tacto para el estudio de hechos y problemas, puede contribuir con aportaciones muy interesantes, a esa necesidad de estructuras definitivas. Algunas de las ideas oídas por nosotros en la conferencia magistral que comentamos, pueden ser consideradas como jalones de supremo interés, imperiosamente aprovechables. No así, en verdad, otras muchas derivaciones por Xenius afirmadas con análogo vigor.

La Sociología, no puede olvidarse, gravita hoy con monstruosas y estelares hinchazones. Esta ciencia, que nació al calor de la filosofía más miope, ha desalojado con gesto grosero a las legítimas meditaciones históricas. Por esto, cuando ahora —desde Simmel, el sutilísimo sociólogo— venios a las mentes mejor dotadas disponerse a dirigir trabajos de esta índole, saludamos las próximas auroras. Eugenio D'Ors, en su conferencia, se declaró afecto a la terminología novísima. No le sería difícil construir —¿por qué no lo hace?— uno de los libros más fundamentales que sea dado conseguir en la hora nuestra.

No nos despedimos del tema. En fecha próxima tendremos ocasión de nuevo para ocuparnos de estas sugerencias. Ha de ser cuando Ortega y Gasset nos entregue sus estudios sobre la Historiología con motivo de una edición famosa de Hegel.

[*LA GACETA LITERARIA,* 47, 1 de diciembre de 1928, pág. 4]

La Gaceta Científica. Controversia aplazada

Nos parece recordar cierto diálogo breve, efectuado en la Prensa diaria, sobre un tema de alto interés. Ello aconteció en Julio, mes caluroso y un poco enemigo de discusiones trascendentales. Parece que el diálogo llegó a adquirir un cierto aire de cátedra, y se convino en aplazarlo para la época invernal, más sutil y propia. ¿No se habla, incluso, de una controversia pública?

En nuestro afán de remover la pobre vida intelectual del país, recordamos esta onda grata que interceptaron los calores estivales.

Se discutía nada menos que el materialismo en filosofía, o algo próximo a ésto, y eran los dialogadores nuestros amigos D. Francisco Vera y D. Luis Araujo-Costa.

¿Habrán llegado a un acuerdo —o desacuerdo— en conversaciones particulares, privándonos así de una fiesta preciosa en honor de la Dialéctica?

[LA GACETA LITERARIA, 48, 15 de diciembre de 1928, pág. 6]

Actualidad, Filosofía, Ciencia.

Un Instituto de Sanz del Río

Algunos amigos míos —que a la vez lo sean de la filosofía— saben bien con qué insistencia durante los meses últimos, he acariciado el proyecto de crear una Sociedad de estudios filosóficos. Y las líneas generales de ese proyecto que tendían a conseguir la posible eficacia de las nuevas vocaciones españolas. Nadie desconoce que jamás la atmósfera de nuestro país ha sido propicia a la Filosofía. Es cierto que ha sido propicia para bien pocas cosas que valgan la pena. Somos el único gran pueblo europeo que no ha esgrimido aún el cetro filosófico. Y por tanto, que todavía no ha proyectado sobre el mundo una dictadura intelectual. No bastan, no bastan para ello, amigos, los artistas. El lenguaje del arte es siempre un poco ingenuo y provinciano, y desde luego carece de eficacia imperiosa.

Nuestra Sociedad de estudios filosóficos nacía, pues, bien provista de alientos ideales. Y sobre todo iba a alimentarse de jóvenes vigores. Hoy ya, sin embargo, y felizmente, carece de justificación. Termina de ser fundado, de la más simpática manera y con todas las garantías de futuro triunfo, un *Instituto filosófico Sanz del Río.* Y a él deben ofrendarse los entusiasmos todos. Han intervenido en su creación el maestro Monterrey y otros varios insignes profesores. Hacía falta un Centro así, donde tuviesen acogida los aficionados a este género de estudios, evitando el fatal peligro de una formación autodidacta las disposiciones felices que puedan surgir en nuestros jóvenes.

En la nueva estructuración de la vida intelectual que ha sucedido a la antigua y defectuosa estructuración de Ateneo, faltaba a la Filosofía el templo imprescindible. Todos sabemos la lentitud con que la Universidad española se da cuenta de sus deberes superiores. Y la gran labor que desarrollan esos otros centros un poco provisionales —¿no?— y extrauni-versitarios, que se llaman Centro de Estudios Históricos, Laboratorio de Investigaciones Físicas, Seminario matemático, etc., etc.

Faltaba la Filosofía, repetimos, en esta nueva y saludable estructuración. Es lo que creemos —no estamos muy enterados aún— viene a realizar ese Instituto Sanz del Río que termina de fundarse. Por ello, merece nuestro aplauso más fuerte, y no será la última vez que desde esta sección de Filosofía de nuestra GACETA LITERARIA dé yo cuenta a los estudiosos del magno acontecimiento de haber nacido una Institución así.

Un libro de análisis lógico

El fenómeno es harto curioso y elocuente. A través de todas las decadencias y de todos los desprecios de la alta estirpe intelectual, los métodos escolásticos han sobrevivido. Siempre hubo, en verdad, para ellos una simpatía poderosa en las escuelas oficiales de la Iglesia. Pero aún así, nadie pretenderá afirmar que a la Filosofía moderna hayan aportado algo estos débiles y tábidos cultivos. Nada significan, repetimos, en el pensamiento moderno. Sin embargo, no sería yo justo hablar así

refiriéndonos al pensamiento actual. Que recibe contribuciones y esfuerzos procedentes de esas márgenes escolásticas. Bien venidos sean con sus cargas preciosas de sutilidad.

El profesor Gómez Izquierdo, muy conocido por los aficionados a cosas de Filosofía, termina de publicar un libro, *Análisis del pensamiento lógico,* que nos interesa comentar aquí con todos los honores. Pertenece su autor a ese núcleo de filósofos católicos surgido de la escuela de Lovaina y de la influencia bienhechora del ilustre cardenal Mercier. Este neoesco-lasticismo, que ha tenido la rara habilidad de fundirse con las más nuevas floraciones germanas, constituye un posible anhelo de vigencia.

Los embates del psicologismo por un lado, las sugestiones de una eficaz Metodología científica por otro han amenazado al puro análisis lógico de completo desprestigio. En cierta manera, las exageraciones especulativas de otros tiempos justificaron ese olvido radical. Este libro del señor Gómez Izquierdo, que es el primer volumen de una serie de trabajos sobre el análisis lógico, viene equipado con tales bríos y responde de forma tan brillante a las últimas actitudes filosóficas que merece la acogida más cordial por parte de los estudiosos. Posee la gran excelencia de desarrollar temas estrictamente escolásticos teniendo en cuenta las nuevas dificultades. Aquí reside el máximo interés. Vemos al autor desenvolverse con supremo acierto por rutas sobremanera difíciles. A ello le autoriza su hondo conocimiento de los problemas lógicos y su relación con las filosofías más recientes. Quedan así bien delimitados y jerarquizados frente a las concepciones psicológicas. Dicho esto, es fácil explicarse cómo un libro donde abundan las citas de Santo Tomás y se ven con simpatía los gestos medievales, resulta plena y magníficamente un libro de actualidad.

Podríamos señalar, es cierto, varios reparos, pero ni tenemos espacio ni éste es el lugar de hacerlo con todo detalle. Sí un ruego y una incitación: ¿Por qué no se decide a construir un tratado sistemático de Lógica? Es quizá el único español que podría acometer una empresa semejante. Entonces —¡oh clara paradoja!— es posible que nosotros no admitiésemos ninguna de sus conclusiones. Nuestro punto de vista es muy diferente —quizá opuesto— del suyo.

Por falta de espacio dejamos para nuestro próximo número una nota sobre *La matemática trasfinita,* con motivo del libro del sabio polaco Sier-pinski, *Leçons sur les Nombres transfinís* (París, 1928).

[LA GACETA LITERARIA, 49, 1 de enero de 1929, pág. 2]

Actualidad, Filosofía, Ciencia.

La Gestalttheorie

Después de la relatividad einsteniana, no creemos que en los años últimos se haya lanzado al mundo una teoría científica de sugestión más fuerte. Esta "teoría psicológica de la figura" reclama en los actuales momentos la mirada preferente de aquellos espíritus obsesos por el cósmico afán de comprender. Las peripecias teoréticas que ha sufrido la psicología, desde sus primeros esfuerzos por constituirse en centro de sí misma, son sobremanera curiosas, y ofrecen rasgos que se prestan a consideraciones de interés. Ha sido, durante cincuenta años, la niña terrible de la filosofía y su elemento perturbador más tenaz. En lugar de perspectivas claras, el psicologismo ha introducido en la filosofía sombras y nieblas. No ha logrado atrapar métodos eficaces, y sin embargo, como un revuelo de pececillos en un estanque cuando se arroja en él una piedra, así han nacido teorías y teorías en el campo psicológico, con la ingenua e inconsciente pretensión de explicar las cosas.

La *Gestalttheorie* —en nuestro idioma teoría de la figura— ha tenido el más resonante de los éxitos, y yo la creo limpia de todos los errores de constitución que se advertían en la que ya podemos llamar antigua psicología. Sus creadores Wertheimer, W. Kóhler y Koffka, y un gran número de estudiosos discípulos suyos, tratan hoy de dar a la nueva teoría una estructuración perfecta y sistemática. Los vigías meritísimos de la "Revista de Occidente" tradujeron a su tiempo un libro de Koffka, *Bases de la evolución psíquica,* escrito en los años iniciales de la *Gestalttheorie,* y que es una prueba de las anchas y seguras posibilidades que ofrece para el porvenir científico.

La palabra *Gestalt,* impuesta por estos psicólogos en sus obras, ha sudo una de las barreras más tenaces para la comprensión de la teoría. Así en una reciente discusión de Kóhler y Rignano, en la revista *Scientia,* la objeción central de este último tenía su origen en que no comprendía con

suficiente claridad ese término endiablado. Bien es cierto que Rignano, tan admirable en su buena voluntad científica como mediocre en su labor creadora, no es psicólogo muy a propósito para comprender a los *gestaltistas.*

La teoría de la figura entraña una nueva manera de concebir la percepción. En este dominio existía desde Binet la tendencia más absurda. Los *gestaltistas* fundan la psicología no tanto en el estudio de la psique como en el estudio de los objetos que esa psique percibe. La presencia de unidades y grupos (Einhelten un Gruppen), por ellos denunciada, y la no aceptación de sensaciones elementales independientes, ha constituido su inicial punto de partida. En un campo visual, por ejemplo, los estados locales vendrían a depender de su posición, situación y del papel que jueguen en la unidad de la figura. La psicología es definida por Koffka (obra citada, página 21) como la ciencia que estudia "la conducta de los seres vivos en su contacto con el mundo ambiente". Este mundo ambiente, afirman los *gestaltistas,* no existe para el ser vivo como un número infinito de sensaciones elementales, sino que, por el contrario, está formado por grupos coherentes en sí mismos, provistos de indiscutible unidad, y que destacan una redondez magnífica del lugar donde se hallen. Esto se quiere decir al hablar de *Gessa ten in engeren Sinne* (figuras en sentido estricto).

Rignano cree que es inadmisible admitir en estos tiempos esa especie de "formas a priori", y en la discusión a la que nos hemos referido calificó a los *gestaltistas* de kantianos tardíos. Y de recaer en el subjetivismo. Y varios otros ataques sin fundamento.

Como se ve, la psicología de la figura es de base física y experimental. Está volcada a lo exterior y derrumba los métodos introspectivos que seguía el antiguo asociacionismo. Cuando se contempla la hermosa arquitectura psicológica que se dispone a realizar la preciosa audacia de estos sabios, se es optimista en cuanto a los destinos de nuestro tiempo, objeto por la moda de tantas predicciones lúgubres.

La *Gestalttheorie,* en resumen, es una física especial, de amplio rodaje especulativo, y haciendo uso de que mis pocos años me autorizan a hacer una afirmación rotunda, sin que nadie tenga derecho a exigirme pruebas ni demostraciones, apunto aquí la idea de que todo este armazón psicológico va a constituir en plazo breve algo así como la fuente de problemas de la disciplina que hoy conocemos con el nombre de Física matemática.

Sobre la matemática trasfinita

No se crea, no se crea que "el camino seguro de una ciencia", aflorado por Kant para su filosofía, ofrece seguridades absolutas. Hace ya tiempo, medio siglo quizá, que el matiz polémico ocupa en las ciencias más firmes espacios enormes. Es, si se quiere, una nueva y radical manera de contemplar el espectáculo científico, que de todos modos supera las concepciones antiguas. El desarrollo de la ciencia se hizo a costa de renunciar a un gran número de nociones difíciles. El principio de economía —de esfuerzo abstracto— ha regido la marcha científica durante los dos últimos siglos.

Era previsible que una época mejor dotada y heroica acometiese el cultivo de las dificultades eludidas. Para la matemática, podemos señalar el comienzo de una era así en las exploraciones cantorianas que dieron lugar a la magna teoría de los conjuntos. Pergeñamos estas notas a la vista de un libro del matemático polaco Sierpinski *(Leçons sur les Nombres transfinís,* París, 1928). Libro magistral —pedagógico—, hecho con fervores de propaganda. La noción de infinito, que la enseñanza elemental prodiga hoy, es conocida generalmente sin precisar con exactitud sus alcances verdaderos. El infinito sería así como un truco lógico. Las Aritméticas trasfinitas, entre las que este libro que comentamos representa la última palabra, superan los conceptos parciales y faltos de rigor. Llegar a la noción de infinito a través de la sucesión, supone un absurdo lógico. De aquí el anhelado manejo de conjuntos infinitos simultáneos.

El libro de Sierpinski posee otro de gran interés. Expone los últimos resultados a que se ha llegado en Polonia en la utilización del conocido axioma de Zermelo. Este axioma ha suscitado entre los matemáticos una actitud polémica interesante. Prueba lo que antes hemos dicho acerca del fenómeno que se advierte con rara unanimidad en la actual ciencia. La zona polémica alcanza incluso a las ideas científicas fundamentales. Los hombres de ciencia se hacen así filósofos y admiten en sus discusiones temas de filosofía, antes prohibidos en nombre del rigor. He aquí el curioso ciclo realizado: Persiguiendo el rigor, los métodos conducen al lugar que se abandonó precisamente al iniciarse la actitud rigorosa. ¿No está clarísima la gran lección de esencialidad?

* * *

Se encuentra en Madrid el insigne profesor argentino D. Enrique Butty, quizá la primera figura científica de Hispanoamérica. En nuestro próximo número hablaremos con alguna extensión de esta personalidad eminente.

[LA GACETA LITERARIA, 50, 15 de enero de 1929, pág. 2]

Actualidad, Filosofía, Ciencia.

El Profesor Butty

Nos produce honda satisfacción traer a estas columnas la figura del sabio argentino Butty, ahora en Madrid con motivo de haber inaugurado la cátedra hispanoamericana. Su actuación en la Universidad y en la Escuela de Caminos está poniendo de relieve sus dotes magníficas de profesor y de hombre de ciencia, contrastadas por nuestro mundo intelectual con afirmaciones unánimes.

Hombre de cúspides, el ingeniero Butty eligió para temas de sus explicaciones en Madrid los sectores más sugestivos de la Física matemática. Hemos de agradecerle así que haya removido entre nuestros científicos el estudio del cálculo tensorial, sugiriendo alrededor de los tensores de segundo rango las anchas perspectivas que aporta la matemática a la nueva física. En la Escuela de Caminos ha explicado, entre admiraciones continuas, su método para la resolución de sistemas hiperestáticos de grado superior, logrando de los estudiosos el más atento interés hacia sus investigaciones.

Una vez fijada la personalidad del profesor Butty, en el sentido de considerarla como una de las floraciones más eminentes de la actual ciencia, nos interesa mucho comentar su posición epistemológica, su actitud frente a la interrogación fundamental que plantea el conocimiento científico. D. Enrique Butty es uno de los cortadísimos ciudadanos que han comprendido íntegramente el armazón relativista de Einstein. Y su *Introducción filosófica a las teorías de la relatividad* es, quizá, el libro elemental más ágil y enjundioso que conocemos sobre estas materias. No hay en él la menor concesión a la falta de rigor, logrando, con una simbólica matemática muy sencilla, colocar las cuestiones en la más favorable arquitectura. Parece ser que el Sr. Butty trabaja actualmente en una paralela *Introducción matemática* a esas teorías, obra en extremo necesaria para los que pretendan iniciarse con rapidez en el corazón mismo de la Relatividad, y que nadie mejor que Butty puede realizar con las máximas garantías.

Ya es, ciertamente, un precioso detalle para considerar la actitud epistemológica del insigne Butty el verlo unido a empresas de tan radical carácter como el relativismo einsteniano. Es de toda necesidad para el científico de rango egregio dedicar las meditaciones mejores a un problema esencial y primario: el de la validez de su conocimiento. El hombre de ciencia que no logra situar ante sí, como un correlato de privilegio, esa cuestión magna, es justamente un dominado auténtico, que se entrega a la arbitrariedad con ingenua indefensión.

La Ciencia ha sido durante todo el siglo XIX la gran trampa humana, donde se han adormecido infinitas tendencias superiores. Decir, por ejemplo, hace cincuenta años que los conocimientos científicos son harto problemáticos y dudosos, aun captados con el máximo rigor, parecería una broma o una herejía intolerable. Hoy no sucede esto, y son ya muchos los que se dan cuenta que es precisamente la verdad científica la más sospechosa de incertidumbre, pudiendo, desde luego, asegurarse que su validez para el espíritu no pasa de una aproximación. La validez absoluta de los conocimientos científicos es defendida tan sólo por mentes filisteas, por los *dominados,* como nos place calificar a aquellos individuos que pierden su personalidad en dedicaciones intelectuales cualesquiera.

Y, sin embargo, la ciencia, los métodos de la ciencia, conducen a valores legítimos. Es la suya una trayectoria infinita en pos del conocimiento supremo. Las cosas, además de otro gran número de cualidades, poseen la de ser conocidas por nosotros. Nuestro acto de conocer es un todo independiente de aquellas otras formas, que pueden existir sin necesidad de ser aprehendidas en conceptos. La vida espontánea es un claro ejemplo de cómo pueden desarrollarse los procesos de las cosas sin que nadie ejerza sobre ellas el acto inquisitivo de conocer. Un ser puede experimentar el pleno significado de sus vivencias, ignorando por completo su sentido conceptual. El sentido de las

cosas, su dirección genuina en ser-vicio del espíritu superior, es lo que persigue el conocimiento.

La ciencia está, pues, adscrita a una función esencial de conocimiento, y fatalmente ha de moverse en direcciones especulativas. La tiranía científica, en el sentido de que ésta regule los impulsos todos, es una monstruosidad. Contra ella reacciona el espíritu contemporáneo; y esa nueva objetividad, que alimenta el latir filosófico de nuestro tiempo, trae consigo las decisivas categorías de estimación.

En cuanto se verifique la más leve transmutación de los valores y se requiera el puro saber para exigencias extrañas a su riguroso y peculiar sentido, llegamos a la máxima paradoja: las verdades que proporciona la ciencia son más problemáticas y menos ciertas que las verdades empíricas, y es, por tanto, un mal negocio entregar a aquéllas los intereses vitales. Pues aparece aquí un nuevo valor: el relativo a una finalidad. Este valor es poseído en alta escala por el técnico. Y de ahí su predominio en las sociedades modernas. El técnico es el hombre que aplica al conocimiento categorías irracionales. De nada serviría la ciencia a la vida práctica si no existiesen los técnicos. Una prueba la ofrece el mundo griego, en el que la ciencia carecía de sentido alguno utilitario. Sin el técnico, el conocimiento sería hasta perjudicial y subversivo. Algo análogo a la respiración de oxígeno puro.

En su libro citado, el profesor Butty manifiesta reiteradas veces su idea de la ciencia en forma pareja a la que terminamos de esbozar. Las teorías científicas se jerarquizan, no a base de ser absolutamente verdaderas o falsas, sino en gracia a su mayor o menor grado de certidumbre. A su mayor o menor aproximación. La astronomía de Kepler no ilegitima a la de Copérnico, sino que la comprende como un caso particular. De igual modo que la elipse comprende a la circunferencia. No de otra manera debe situarse a Einstein frente a la gravitación newtoniana.

La obra y la personalidad del ilustre sabio argentino son inagotables en sugerencias de esta índole. Traemos a esta sección de filosofía la de perfil más rotundo. No sin olvidar, en la hora de los elogios cálidos, que a un compatriota nuestro, al muy insigne Rey Pastor, debe la formulación matemática de Butty sus brillos mejores.

Una Sociedad de Filosofía

Quizá la máxima excelencia de nuestros tiempos consiste en que ha sido desterrada la posibilidad de una bancarrota del espíritu. Aludimos aquí al fenómeno de que las más angélicas actividades encuentran hoy segura lozanía. No es ya la casual dedicación de un grupito de frailes lo que salva una cultura. No es ya, igualmente, una ráfaga de barbarie lo que la impide florecer. La más grácil muralla de la Filosofía, la que defiende sus recintos de la ramplona acometividad, es que no todo el mundo puede realizar los ataques debeladores. Tres clases de enemigos posee la Filosofía; mejor dicho, sólo dos clases, pues la tercera, en realidad, está formada por alguien que a la postre resulta amigo suyo. Son los que al atacar la Filosofía construyen otra nueva, más pujante. Las otras dos clases vamos a resumirlas en dos nombres: por un lado, Luciano de Samosata; por otro, Giovanni Papini. Como se ve, no alcanzan siquiera este nivel los *glosadores.*

En Marsella existe una "Société d'études philosophiques", que deseamos presentar en estas líneas a nuestros lectores. Su funcionamiento es sobremanera sencillo y eficaz rodeada de fíeles y magníficos propósitos. La forman un número limitado de estudiosos, que realizan con entusiasmo una ardua labor de estructuración filosófica.

Esta Sociedad reúne a sus miembros una vez al mes, y la sesión se destina íntegra a un tema concreto, perteneciente a cualquiera de las disciplinas filosóficas, que uno de los socios haya propuesto y presentado a la Sociedad en forma de memoria breve y sintética sobre el tema respectivo. Esta comunicación pasa a estudio de los miembros de la Sociedad, y los que asisten a las sesiones comentan la memoria presentada y formulan sus puntos de vista, que son discutidos en el acto por el autor de la tesis objeto de examen. Los miembros de la Sociedad que residan fuera de Marsella conocen a tiempo los temas que van a discutirse, y si lo creen oportuno, envían por escrito sus observaciones, siendo éstas leídas al finalizar la reunión. Los resultados de semejante sistema son altamente sugestivos y ofrecen el interés de contribuir al incremento de los estudios filosóficos con los mejores estímulos.

La Sociedad publica una revista, "Les Études philosophiques", donde se resumen los trabajos y las comunicaciones que envían sus miembros, y se mantiene al día una sección de "Analyses et

comptes rendus", con notas sobre los libros de interés más amplio. Asimismo, una Bibliografía de novedades filosóficas, clasificadas con todo detalle y asiduidad, por donde desfilan los libros y artículos de revista más salientes.

La importancia de este grupo filosófico es notoria, habiendo logrado reunir en su seno figuras y personalidades de primer orden. La Sociedad está presidida por el activísimo Gaston Berger, animador e impulsor insustituible, y forman parte de ella filósofos de alta resonancia europea, como Brunsch-vicg, Gustave Le Bon, Le Senne, Jacques Maritain, Keyserling, etc., etc. No es necesario decir que los miembros pueden pertenecer a las tendencias filosóficas más dispares, existiendo una libertad absoluta a este respecto. Es eso quizá lo que presta mayor interés a sus trabajos y da a las discusiones la mejor eficacia.

En el último número de su revista hemos leído los índices de las sesiones y las memorias discutidas. Una de ellas versa sobre "La unidad de la materia", con observaciones muy certeras de Marcel Boíl, ilustre físico de la Universidad de París de quien recientemente ha aparecido, en colaboración con Ch. Salomón, una "Introduction a la théorie des Quanta".

[LA GACETA LITERARIA, 52, 15 de febrero de 1929, pág. 6]

Actualidad. Filosofía, Ciencia.

André Metz y la Geometría euclidiana

Los estudios de filosofía matemática adquieren de nuevo interés esencial. Una serie de peripecias intelectuales en los tiempos últimos han originado esta actitud, que promete absorber las atenciones más valiosas. Caracteriza a cada época cierta preferencia por determinados problemas, a los que une su destino y sacrifica las totalidades inocentes. Sería en extremo peligroso aludir ya a las preferencias de la hora nuestra. Aunque no por falta —ya también— de convicciones personales. Nos ayudarían a denunciarlas y aclararlas los fervores que algunas zonas, de radio propincuo a la matemática, despiertan en el espíritu nuevo. No están ausentes, en realidad, del novísimo ejercicio, las especulaciones de un Bertrand Russell, un Couturat o un Peano. Tampoco lo que significa para la mejor eficacia de los resultados la gran labor de Mach, de H. Poincaré, y la, en cierto modo análoga y fertilísma, de Meyerson. Y en un sector más preciso, y, por tanto, de más concreta adecuación, los trabajos de Hilbert. Todo esto, si se quiere, conduce a una lógica magna, que es como decir a una magna filosofía. A un método esencial y gigante. Se cierne sobre la filosofía del porvenir la difícil cuestión de enjuiciar la cosa científica, de convertir la ciencia toda en un problema. Causa extrañeza que no haya ocurrido esto todavía. Siendo, como es, el saber científico la hazaña intelectual más vigorosa que se conoce.

La ciencia es algo que el hombre posee en realidad desde hace poco tiempo. Digamos tres siglos. Durante ellos, la ciencia ha llegado a ser la alusión máxima, desplazando legítimamente otras gravitaciones. Yo reservo para la primera época que aparezca bien dotada de genio el deber de abordar con seria disciplina el hecho científico. De elaborar una auténtica Filosofía de la Ciencia. La filosofía positiva de Augusto Comte pretende quizá esto mismo, si bien en sentido radicalmente contrario. Es una filosofía monstruosa que renuncia al privilegio esencial que caracteriza a toda filosofía. Pero supone un ensayo nada desdeñable de estructuración.

(Días pasados, nos hizo notar el profesor Butty que los filósofos se informan de lo que es la ciencia por lo que de ella dicen los científicos. Pero nadie duda que es precisamente el científico quien más ignora el sentido y el valor de sus verdades. La observación es sagaz, y permite considerar una de las causas por la que no existe esa Filosofía de la ciencia a que hemos aludido).

En el último número de la "Revue Philosophique", el inquieto soldado —algún día será general— del relativismo, André Metz, publica un ensayo muy notable sobre la geometría euclidiana y la física. André Metz se muestra en este artículo capaz de encararse con los más sutiles y serenos argumentos, sin estropear la elegancia indispensable con irrupciones molestas.

Es sabido que un gran número de críticas de la geometría euclidiana le conceden tan sólo un valor de comodidad, útil y verdadera para cierto grado de aproximación. André Metz ensaya un nuevo punto de vista, de donde pueda desprenderse con estricto rigor la validez lógica de esta geometría. Para ello, introduce una noción vaga del *continuo,* recinto o espacio imaginario donde

colocar figuras euclideas, que tendrían como propiedades inmanentes a su *quididad* los "énoncés cruciaux qui la distinguent des autres géometries". Como se ve, ha de conseguirse su validez lógica a costa de sacrificar su valor empírico. Quedaría, sin embargo, a su favor, dice Metz, citando a Poincaré, el ser la geometría más sencilla.

Cuando los relativistas afirman que el espacio no es euclidiano, y pretenden que los cuerpos materiales siguen las leyes de la geometría rie-manniana, no lo hacen, sobre todo esto último, guiados por un puro afán teorético, sino acuciados por exigencias empíricas. Estas exigencias aluden a posibles deformaciones de lo real, que atemorizan a muchos espíritus asustadizos. Señala Metz con certero propósito el gran número de errores sensoriales que a diario nos vemos en la necesidad de corregir, sin extrañeza de nadie, y que son de orden muy superior a las correcciones que requiere la Relatividad.

La física se construye con nociones abstractas, que tienen su origen en hipótesis hechas sobre lo real. La elaboración de esas nociones, dice Me-yerson, es análoga a la que realiza el sentido común partiendo de los datos sensoriales. El problema de la física, ciencia exclusivamente matemática, es de idéntica naturaleza al de la geometría. Una y otra son, sin embargo, irreductibles en sus bases primarias. Cuando Gauss pretendió experimentar algunas propiedades no euclidianas, midiendo triángulos gigantescos, no obtuvo resultado alguno de interés. Poincaré comentó estas experiencias ingenuas con justa sonrisa: Si se hubiera conseguido con ellas contradecir las ideas clásicas, escribía, preferiríamos modificar las leyes de la propagación de la luz antes que los teoremas geométricos.

André Metz, siguiendo la célebre frase kantiana, reclama para las geometrías no euclídeas el mérito de haber despertado a la geometría de su sueño dogmático, venciendo así el último reducto de la crítica. El supuesto carácter apodíctico de las proposiciones de la geometría clásica inspiró a Kant los juicios sintéticos *a priori,* de los que dijo bien Nietzsche son *die falschesten Urtheile,* aunque por otro lado resulten ser *uns die unentbehrlichsten.* Los juicios más falsos, pero también los más indispensables para nosotros.

Concluye André Metz su estudio, que es una bellísima lección de filosofía matemática, proponiendo la distinción entre la geometría práctica y la geometría axiomática (trabajos de Hilbert y su escuela), evidenciada su necesidad por el mismo Einstein en alguno de sus libros.

De la nueva Psicología

La aparición reciente en lengua castellana de un gran libro ("Psicología de la edad juvenil", de E. Spranger, en las ediciones de la "Revista de Occidente"), nos facilita oportunidad para encararnos de nuevo con el mundo maravilloso de la psique humana, hoy más que nunca henchido de atracciones superiores.

La psique adolescente adquiere en este libro de Spranger, que recoge las direcciones fértiles de la novísima psicología, un claro sentido de objetividad. Es un ejemplo más de cómo el secreto de los saberes reside en el hallazgo de una idea feliz. Iniciadora. Y de cómo resulta a la postre de más graciosa eficacia no ir, en problemas de conocimiento, al asalto inmediato de las cuestiones, sino que conviene antes que nada detenerse a considerar cómo es posible que esas cuestiones puedan resolverse. La teoría de la figura, y también de las figuras parciales —Gestalttheorie—, de que nos hemos ocupado recientemente en esta nuestra sección de Filosofía, pertenece a este último tipo de actitud investigadora.

Un palmario ejemplo de la fertilidad de la Gestalttheorie —que nosotros traducimos teoría de la figura y no de la estructura, porque nos parece que aquel vocablo alude mejor que éste al sentido psicológico que entraña la teoría— es el libro que comentamos, y aun la posibilidad toda de que pueda hablarse de una psicología de la adolescencia, de una psicología infantil, etcétera, etc. Ofrece, además, a esta ciencia sin poner en peligro su básica constitución experimental, un enlace necesario con los complejos supraindividuales "que nos apasionan, dirigen y dominan". Así la economía, la ciencia, la moralidad.

Pocas veces nos será dado ensayar gestos admirativos de expresión tan justa como los que desearíamos dedicar a este libro, de envergadura científica casi genial. El análisis del estadio juvenil del alma, de los más difíciles de realizar bien por un gran número de razones —cierta reserva impenetrable que acompaña al "despertar psíquico", y el hecho de que "ninguna época de nuestra

vida olvidamos tanto como los años de la adolescencia", quedando, por lo tanto, como la mejor fuente la comprensión de sí mismo, si bien se ha comprobado que ésta resulta sobremanera limitada—, es logrado por Spranger con insuperable lozanía.

Todos los capítulos son de alta sugestión y deben tenerse en cuenta para considerar totalmente la grandiosa arquitectura. Pero uno de ellos, sobre los demás, el que trata de la vida y creaciones de la fantasía en el adolescente, consigue, en opinión nuestra, los resultados máximos. Allí aparece, con rotunda marca objetiva, el romanticismo —el movimiento literario que se conoce con este nombre—, que según Spranger encierra una infinidad de "rasgos francamente juveniles". Y allí aparece también en forma un poco terrible, pero exacta, la afirmación de que "la tendencia a idealizar es un rasgo típico de la adolescencia, que no garantiza aún ninguna originalidad ni capacidad artísticas." Quiere decir esto que existen manifestaciones peculiares de una edad, y que no es legítimo tenerlas en cuenta para juzgar capacidades futuras. Porque aparecen adscritas a ella como una decoración más de su sentido momentáneo.

Otros temas parciales, como la vida erótica y sexual del joven, su actitud frente a la política, la evolución religiosa, etc., contribuyen a realzar el valor extraordinario de este libro. La traducción, hecha por José Gaos, es magnífica. Téngase en cuenta, sin embargo, nuestro reparo a la traducción de la palabra *Gestalt.*

[LA GACETA LITERARIA, 54, 15 de marzo de 1929, pág. 2]

Actualidad. Filosofía, Ciencia

El pedagogo Cossío

No compartimos los lagrimeos de las gentes cuando un insigne profesor es jubilado. Hay que restaurar entre nosotros el sentido apoteósico, triunfal y magno que representa estrictamente una jubilación. Hoy, en ocasión de acontecer la de nuestro venerable maestro Cossío, hemos advertido con disgusto aquella cosa. Un síntoma de cómo predomina cada día más la mente periodística, y discierne valores con su desparpajo habitual. Nosotros, repetimos, no hemos llorado la jubilación de este gran maestro Cossío, sino que, por el contrario, le hemos felicitado, le hemos agradecido su labor y hemos ido a sonreír con él dos horas divinas, por las que desfilaron otras grandes figuras, maestros a su vez de este maestro, y hemos procurado en este día convencerle de la bella cosa que es dedicar la vida entera a una actividad como la suya.

Don Manuel B. Cossío, profesor de Pedagogía superior en la Universidad. Director del Museo pedagógico. Director de la Institución Libre. Y también, teórico del Greco, casi diríamos conquistador del Greco para España; desde luego, autor del mejor libro sobre el Greco.

El nombre de Cossío va unido a algo que es ya para nosotros una tradición. Una bella tradición. Hace unos sesenta años irrumpió en nuestro país un grupo admirable de señores que, entre otras cosas de rango elevadísimo, trajo aquí una filosofía. (Estos señores, los krausistas. Su maestro único, maestro de todos, Sanz del Río.)

Hoy —es un deber reconocerlo— la alta cultura española, los organismos, instituciones y personas que la presentan, derivan por senderos nada difíciles de identificar de aquel grupo minoritario y disconforme. Aun quizá sin saberlo; y, sobre todo, sin declararlo en alta voz. Pero aquí y allí se advierten aquellos gestos, aquellas actitudes.

Lo de menos fue el instrumento: sistema krausista. Lo de más, fue la honradez intelectual con que lo utilizaron. Honradez intelectual quiere decir conocimiento, quiere decir ausencia de ceguedades y de brumas. Cuando se habla, cuando se escribe.

Así, yo he podido insistir en la afirmación de que, cronológicamente, es Sanz del Río el primer auténtico filósofo que ha tenido España (Balmes, no; sacerdote liberal; pluma admirable de periodista con una teleología que defender.) Los pseudofilósofos atacan a Sanz del Río porque en trance de asimilar y propagar un sistema de Filosofía, asimiló y propagó el krausismo. Hubieran creído más lógico algo menos árido y entrañable. Aparte razones de otra índole, que así lo exigían, como el obedecer al temperamento racial, el ser fieles al espíritu de nuestro pueblo, que se inclina y prefiere en Filosofía las márgenes eticistas, de práctica aplicación a los problemas vitales inmediatos; atrajo

quizá el krausismo a estos hombres por una cuestión de disciplina, por un afán de honduras penetrantes. He aquí un detalle: Sanz del Río, camino de Alemania, pasa por París. En París habla con Víctor Cousin. Con la sirena ecléctica, que era Cousin. Habla con Augusto Comte, que entonces, por lo menos —año 42 ó 43— era una novedad. Ambos quisieron retenerlo. Y no se detiene. Nadie sabe qué metafísicos impulsos le obligan a no detenerse. Hasta Heidel-berg.

Hoy el krausismo no es nada. No creemos que en Alemania haya un solo krausista. Para nosotros —jóvenes— es algo horrible y monstruoso. La filosofía contemporánea se encuentra muy lejos de los recintos aquellos. Los krausistas españoles tienen valor, no por krausistas, sino por filósofos, porque su tónica, su actitud intelectual fue la adecuada y correcta del espíritu filosófico.

Después de Sanz del Río, Giner. Está tan en la superficie, de forma tan innegable, la influencia de este hombre en la cultura española de nuestro tiempo, que no es necesario referirse a ella. Influencia socrática, integral, de entraña purísima. Aquí está Cossío, este venerable maestro jubilado, en cuyo honor perfilamos estas líneas breves, continuador del espíritu de Giner y de toda esa disconformidad del año 70. Sacerdote laico también, adorador místico de las campiñas.

Hoy, D. Manuel B. Cossío dirige la Institución Libre de Enseñanza. El organismo concreto y ortodoxo que le encomendaron sus maestros. Todo lo esencial está, sin embargo, salvado. Nada significarían ya para la perpetuación eficaz de los valores sustantivos que representa posibles contratiempos.

El Sr. Cossío es algo más importante todavía. En su calidad de continuador y heredero directo, guarda —como un archivo inteligente— innumerables cosas que a muchos nos interesa no se pierdan. La historia del pensamiento español del último medio siglo XIX ha de hacerla él o alguien a él muy cercano. Como afán concreto, es de gran necesidad un buen libro, moderno, sobre Sanz del Río. ¿No surgirá algún joven, bien dotado de temperamento filosófico y de un poco de heroísmo, que aproveche estos años el archivo viviente y admirable que es el Sr. Cossío para escribir ese libro imprescindible?

Hertwig y el Postdarwinismo

He aquí un libro de pura biología. Juzguese de su rango y significación por un solo detalle: aparece en una colección de "Ideas del siglo XX" (Espasa-Calpe), que dirige nuestro gran Ortega y Gasset, seleccionador irreprochable. ("Génesis de los organismos", de Oscar Hertwig. Espasa-Calpe). Forma parte de esta serie, sin embargo, un libro de Bonola, sobre "Geometrías no euclidianas", cuya inclusión entre libros de Ideas del siglo XX, no podría ser justificada con facilidad. En un libro próximo sobre los *Fundamentos filosóficos* de estas Geometrías, trato de probar que el espíritu que las informa se enlaza con otras manifestaciones del ochocientos, de filiación vigorosa y estricta.

Como toda teoría científica de amplias márgenes que tiende a una concepción absoluta del universo, el darwinismo ha periclitado. El darwinismo tenía algún sabor a cosa definitiva y conclusa, y ha desaparecido por asfixia entre sus propias metas.

Oscar Hertwig, uno de los biólogos más concienzudos, a quien se deben en los últimos veinticinco años trabajos muy notables de experimentación, ensaya en este libro una seria labor de examen reflexivo acerca de los problemas biológicos del momento. Algún día, no hace muchos años, las investigaciones se polarizaban en dos tendencias irreductibles: la vitalista y la mecanicista, que absorbían por completo, una u otra, la atención de los sabios. Hertwig supera esta dicotomía y se declara partidario de una tercera dirección que el denomina *biológica.*

Por un lado, es un poco ingenuo que trate de explicarse por medios físico-químicos los problemas fundamentales de la vida. Aparte de que estas ciencias permanecen aún en un estadio casi inicial, de indudable pequeño radio frente a las grandes posibilidades que las obliga a refugiarse, como denuncia el buen Kolbe "en rebosantes juegos de imaginación", existe una radical imposibilidad que hace poco aptos para la biología los métodos físico-químicos. Éste se patentiza de continuo en Química orgánica, comprobándose cada día mejor una divergencia evidente con la eficacia de los propósitos. No hay forma de presentar simbólicamente las complicaciones moleculares que surgen; por ejemplo, los compuestos de diversas proteínas cuando derivan de un complejo superior, en virtud de afinidades de orden biológico.

Por otra parte, pretender aplicar a las ciencias naturales un patrón filosófico *a priori,* que no

puede tener otra validez que la de satisfacer nuestro insobornable afán de ordenación y estructura, no parece tampoco muy fecundo.

Todo gira hoy alrededor de ese mundo maravilloso y microcósmico que es el mundo celular insospechado para el darwinismo, sobre el que se encuentran fijas todas las atenciones. Hertwig ha introducido en Biología el concepto de célula específica y una ley ontogenética sucedánea a base de una de las pocas y auténticas verdades de la biología moderna: es un hecho de rigurosos conocimiento experimental que "de una determinada célula sexual se desarrolla siempre con infalible seguridad una sola especie bien determinada de organismos". Aquí, con esta ley, creemos da comienzo la Biología de nuestro tiempo, y significa para ella lo que el concepto de número natural significa para la matemática.

(Este libro de Hertwig ha sido traducido —bien traducido— por Lorente de No, el notable matemático y profesor de Mecánica racional en la Universidad.)

[*LA GACETA LITERARIA,* 55, 1 de mayo de 1929, pág. 2]

La Gaceta Científica. Filosofía

El curso de Ortega

El perfil filosófico de Ortega y Gasset se nos impone de una manera incuestionable. Este hombre singular, es, sobre todas las cosas, filósofo, y cuando podamos sorprenderle en otras órbitas o en otros recintos, con aparente dedicación a sus temas particulares, no tardará en llegar a nosotros el detalle que identifique su filiación estricta. Decimos eso, porque no es difícil oír por ahí, en labios de la pseudofilosofía bobalicona, que Ortega es ajeno a la especulación disciplinada, otorgándole, eso sí, alta calidad literaria y divagadora. Bien sabemos el sentido peyorativo que en este caso se asigna a esas "altas calidades literarias", y cómo lo que se persigue es el desprestigio de una labor auténtica.

Precisamente, en este curso de filosofía que el gran maestro ha inaugurado, y que comentaremos aquí en notas rapidísimas, lo primero que se percibe con más fundamental relieve es su capacidad genial para las amplias ascensiones teoréticas. Y el situarse en esa privilegiada perspectiva, que es imprescindible para la eficacia rotunda de todo pensamiento filosófico.

El título mismo del curso, que va a consistir en diez nutridas lecciones, como única alusión al tema de "¿Qué es la Filosofía?", asegura al espectador las posiciones iniciales. Se trata aquí de fijar el concepto y los deberes que nuestro tiempo asigna a la función especulativa así denominada. Ortega y Gasset, que procede del neo-kantismo de la escuela de Marburgo —si bien libre, desde hace años, de toda subordinación a esta escuela—, y en gran contacto con el movimiento fenomenologista, tiende, por fin, a exteriorizar orientaciones personales, que prestan el mayor interés a sus palabras últimas.

Mucho nos tememos que todas las pretendidas superaciones del subjetivismo, de que está embriagada la más reciente filosofía, adolezcan del máximo y capital defecto: carencia de fundamentación. Informa a Husserl y sus discípulos —y hasta pudiera decirse que actitud semejante se inicia ya en Brentano— a un modo de histérico afán por huir del gran fantasma sub-jetivista. Hasta hoy, pues, la fenomenología es tan sólo una reacción contra acaecimientos anteriores, y en manera alguna significa una estabilidad y una meta.

Ortega y Gassset está magníficamente a salvo de estas objeciones. Cuando en su primera lección hizo la crítica del positivismo y advirtió en él una afilosófica actitud burguesa, sus palabras eran nuevas y rotundas. Es sabido que el positivismo tiene facetas múltiples, y los ataques que se le dirijan pueden responder a bien diversas caracterizaciones mentales. Una de esas facetas, groseramente insostenible, es la culminación pragmatista. No hay forma de justificar este bochorno ideológico que es el pragmatismo sino por el hecho de advenir al mundo de las ideas un pueblo elemental. En cambio, Augusto Comte —y las derivaciones de su sistema positivo— puede ser localizado y justificado con legitimidad y rigor. Ortega ha escrito en alguna parte que si no hubiese existido positivismo, los positivistas tendríamos que ser nosotros.

Ortega, pues, se dispone a realizar una auténtica superación en la filosofía; se dispone,

realmente, a estructurar, fijar y defender un sistema. Este sistema aspirará, sin duda, a interpretar la necesaria —en sentido imperativo— apetencia filosófica de nuestro tiempo. Para ello, aborda desde el principio el problema de la ciencia. Es imprescindible —cree, justamente, Ortega y Gasset— disciplinar estos conocimientos insumisos. La filosofía del siglo XIX, en general, ha vivido esclava de una ciencia triunfante. Cuando una ciencia particular obtenía casualmente un éxito de resonancia, se creía con derecho a acaparar toda la atención gnoseológica del hombre. ¡Error profundo! Ortega quiere restaurar el sano sentido totalista e integral de la filosofía, el sano y normal sentido que corresponde a su especialísimo carácter.

Grandes peligros acompañan al maestro en su jovial caminar teorético. Uno de ellos, ¿no es el escepticismo? Cuando en la segunda lección le oímos citar unas frases de Einstein, no escapamos a ese temor. Einstein debió pronunciar esas palabras en París, cuando el gran Painlevé le presentó una armazón teórica, semejante a la suya en vigor científico. ¡Pero Einstein dio entonces a sus palabras un sentido mucho más firme!

La actualidad de Cournot

Es curiosos asistir, a lo largo de los tiempos a fenómenos de esta índole. Nadie sabe qué subterráneas apetencias o qué impulsos caprichosos conducen el ánimo hacia autores un poco en penumbra, en cierta manera olvidados y avasallados por otras preferencias más fuertes. Si estos autores lo son de obras o sistemas de filosofía, cabe, razonablemente, preguntarse qué necesidad o qué imperativo exige lo que hemos de llamar su nueva vigencia. Las ideas filosóficas permanecen en muchas ocasiones como larva-das e infantiles, y de pronto irrumpen en las épocas, reclamando con extraño vigor sus realísimos derechos. No decimos esto de las ideas de Cournot, aunque sí podemos decirlo a propósito de Cournot, hoy leído por un sector numeroso de juventud filosófica con las mejores predilecciones.

Recientemente, hemos visto aparecer en Francia dos volúmenes, dedicados a Cournot, que responde a esa curiosidad por nosotros denunciada. Uno de Mentre, *Pour qu'on Use Cournot,* y otro de Milhaud, *Etudes sur Cournot* (París, 1927). Es indudable que Cournot, filósofo adscrito a las corrientes positivistas más puras, no conoció para su obra la estimación debida, y circularon poco entre los contemporáneos sus libros esenciales. Hoy, queremos identificar su resurgimiento a unos posibles intentos, de honrada y seria filiación con las cuestiones últimas, en pro de una labor simpáticamente revisora del gran fenómeno positivista.

Los libros de Cournot, sobre todo el *Traite de l'enchainement des Idees fondamentales* (1861), y el aún más notable *Essai sur les fondement, de nous connaissances,* de sugestivísima lectura para una mente de nuestro siglo, ofrecen singulares referencias a los problemas modernos y son una garantía para la eficacia de los métodos y de la actitud filosófica que entrañan.

Cournot fue un Augusto Comte menor, sin la intrepidez y la audacia ideológica que éste poseía, pero con una especial soltura y una capacidad de síntesis sobremanera valiosa para la especulación. Cuando advino a la actualidad de su tiempo, ya los brotes positivistas seguían una tendencia, y los discípulos artistas, que eran Taine y Rénan, tejían las rutas de más inmediato seguimiento.

Siente Cournot un especial afán por una jerarquía de las ideas, y a la ordenación de las ciencias, que hizo con riguroso sentido Augusto Comte, añade él un nuevo examen, de radio más detallado y estricto, haciendo desfilar con magna disciplina todas las ideas fundamentales. Llega así a resultados espléndidos y a correlaciones de interés altísimo. Si Augusto Comte veía la máxima virtud de la Geometría analítica en el hecho de que significa una hermosa síntesis de dos ciencias, la Geometría y el Análisis, y una especie de correlación de sus fundamentos, nuestro Cournot siente análoga satisfacción cuando descubre que la idea de número y la idea de asociación "ou de groupement par genres sont deux idées correlatives dont l'une implique l'autre", etc., etc.

No sólo éste, sino también otros fenómenos de percepción clara en nuestra hora, y que algún día hemos de consignar concretamente, permiten asegurar la aparición próxima de un neocomtismo, con la menor cantidad posible de ideas positivas, pero bien pertrechado, en cambio, de las disciplinas necesarias. Sin la menor simpatía por esta nueva cosa, nos dispondremos a contemplar curiosamente sus atisbos.

[LA GACETA LITERARIA, 56, 15 de abril de 1929, pág. 4]

Bruno Ibeas: En alta voz

Hay que agradecer a este hombre, sabio agustino de inquietud plural, su honrada y nobilísima labor en pro de auténtica y perfectas armonías en los sectores del espíritu. Pertenece el P. Bruno Ibeas a un distinguido grupo de religiosos que hoy se esfuerza por conectar sus temas con los de la realidad cultural más exigente. Una aspiración al diálogo sereno y a la fecunda disconformidad. Un odio a toda cerril cazurrería y a todas las omisiones aldeanas que, hasta hoy, dirigían la estructuración de los recintos de cultura en el país. No hay eficacia posible sin un sentido amplio de respeto y disciplina en el trato con los elementos afines que pasean nuestra misma vereda, persiguiendo valores de idéntico rango que los nuestros. La subversión que origina introducir, en órbitas dotadas de una peculiaridad, jerarquías y disidencias extrañas a su carácter, es sobremanera perturbadora, y uno de los deberes primeros de la nueva juventud intelectual es superar el régimen cabileño en que se desenvuelven en nuestro país las cosas que atañen a la cultura.

El P. Bruno Ibeas, preparadísimo en cuestiones filosóficas y sociales, intenta, desde hace varios años, una aproximación a las líneas donde se ejecutan en la actualidad las elaboraciones más finas. Su actitud no es anecdótica ni trivial, y le acompañan en el propósito las defensas mejores. En los últimos treinta años, es innegable que cierta minoría, disconforme con las voces tradicionales, ha conseguido elevar en España el nivel de los afanes superiores, consiguiendo la posibilidad de auroras felicísimas.

Estos éxitos justifican, en cierto modo, su petulante prescindir de cosas y personas; pero las nuevas generaciones, advenidas después de estas fragancias, juzgan de urgente necesidad cambios de criterio en una tal política. Prescindir en España de la colaboración con los elementos católicos, que son los más, para una decisiva cruzada, en beneficio de la cultura, no parece muy sensato. Nada podría hacerse con eficacia sin un previo reconocimiento de esa realidad, indiscutida.

[LA GACETA LITERARIA, 58, 15 de mayo de 1929, pág. 3. Esta recensión fue publicada en la sección "Libros y márgenes", cuaderno quincenal de noticias recopiladas por Ernesto Giménez Caballero, precedido de las siguientes palabras del director del quincenal: "El camarada Ledesma me envía estas notas sobre el libro 'En alta voz', del P. Bruno Ibeas."]

Actualidad, Filosofía, Ciencia

Unas reflexiones sobre Kant

Kant: filósofo de actualidad perenne. Hace un lustro, en 1924, el segundo centenario de su nacimiento, dio nueva ocasión a los hombres para acudir en peregrinación ideológica a los recintos kantianos, donde todavía brotan, al parecer con vital energía, rezumos de gratísimo saber. Ortega y Gasset publicó entonces unos ensayos conmemorativos, que ahora reúne en un bello volumen, de portada clarísima, donde el breve poema nominal del gran germano resplandece como un signo.

No es tan sólo vigente una filosofía cuando es aceptada. Al contrario, entonces lo es menos que nunca, porque, en rigor, puede decirse de ella que no es comprendida, no es pensada, ya que no hay meditación posible si ante la mente no existen problemas. La filosofía kantiana es hoy una filosofía vigente, porque no es la nuestra, la de nuestro tiempo, y en cambio necesitamos de ella, ir con frecuencia a sus hontanares y recibir las oleadas disconformes que suscita en nosotros el hecho de que esa filosofía haya podido elaborarse. Quizá por esto sea nuestra época la más apropiada para comprender a Kant, pues ahora inquirimos con exacta perspectiva sus motivos vitales, la arquitectura interna que ha sostenido la mole magnífica.

Ortega, en estos sagaces ensayos a que aludimos, penetra con vigor en la entraña misma del hecho kantiano y encuentra signos diferenciales, que le conducen incluso a descubrir un tipo de hombre, el burgués, que aparece en el Renacimiento y da lugar a la filosofía moderna, de carácter "suspicaz y criticista", en convergencia de estilo con otras manifestaciones de su tiempo. Ya el gran Hegel, como breve insinuación, escribió en su ensayo sobre *Naturrecht* que la "moralidad de Kant es una moralidad de burgués".

Kant es el máximo de una función continua que inicia su ruta ascendente en Descartes. Caracteriza a ambos la misma travesura, idéntico afán por renunciar al universo, excluyéndolo de las cercanías de su mente, como algo que debe alejarse de nuestra vera para ser visto y pensado con racional eficacia. Hay proximidades que impiden contemplar a los objetos, porque éstos rechazan ser vasallos de un ojo o de una idea, y esconden su existencia a las escrutaciones cercanas. El filósofo, en general, es enemigo de las cosas, no ama el universo en sí mismo, y siempre dispara a los objetos unos dardos ambiciosos, con la pretensión de captar de ellos esa propiedad que los hace cognoscibles, seres dóciles a las ideas. Ortega ha insistido mucho, a lo largo de su obra, en este carácter de la filosofía moderna, que supone un Yo gigante y quiere conocer el universo volviéndole la espalda.

Al idealismo no le interesa el mundo, sino conocer el mundo, apoderarse de su aspecto cognoscible, y esto impone la gran tarea previa —convertida por Kant erróneamente en la total tarea filosófica— que consiste en resolver la cuestión de si admitiendo que el universo, las cosas, son racionales —admitir esto *a priori,* es el optimismo racionalista— cómo es posible que yo pueda conocerlas. Las frases kantianas en la *Crítica de la razón pura,* están esmaltadas por esa *Möglichkeit* de conocer.

Así, en Kant, pierde sentido la ontología clásica y la sustituye una gnose-ología, una Teoría del conocimiento, y al hacer de éste poco menos que el ser de las cosas, adquiere un rango ontológico de inaceptable significación. De esta forma, el afán ingenuo de conocer es más una seguridad contra los errores posibles que el saber mismo. Por eso Ortega llama al criticismo 'ciencia del no querer saber y del querer no errar". A pesar de todo, la filosofía moderna, y al frente de ella Kant, como cima y resumen, será siempre la maravilla intelectual de más alto rango que el hombre ha producido.

Kant tuvo sobre Descartes la ventaja de recoger del empirismo inglés, especialmente de Hume, grandes cosas. Hoy la fenomenología, hasta ahora la única actitud filosófica de nuestro tiempo, tiene sobre Kant, de igual modo, un siglo de positivismo.

El problema central de la fenomenología tiende a destruir la noción kantiana del *a priori.* Para Kant nacía ésta de la solidaridad entre las concepciones del espíritu —síntesis *a priori*— y los objetos mismos. La filosofía fenomenológica independiza el *a priori* de todo concurso del sujeto. En otros aspectos, es igualmente esta filosofía la sucesora del kantismo. Así la superación radical de su Ética la hace Max Scheler en cuatro frases decisivas. No podemos entrar aquí, ahora, en estas derivaciones.

Lógica y Matemática

De nuevo, como a principios de siglo, el fragor polémico sondea las encrucijadas interiores de la matemática. Pudo creerse en el definitivo triunfo de una tendencia deductiva, libertada de toda intuición, afanosa de fundamentaciones simples y formales. Uno de los más firmes valores del bloque logístico, Bertrand Russell, escribió como resumen de un esfuerzo así que "el hecho de que todas las matemáticas son una lógica simbólica es el gran descubrimiento de la época". Debe reconocerse que la lucha entablada entonces entre lógicos e intuicionistas se falló a favor de los primeros, e hizo posible la elaboración rigorosa de todo el Análisis, servicio profundo que le corresponde con integridad.

La exclusión radical de todo recurso intuitivo que ha caracterizado a la moderna matemática ofrece un claro sentido de balance, y puede identificarse su ejemplaridad a la sensatez inquisidora que precede siempre a las revoluciones gigantescas. Ninguna ciencia como la matemática se encuentra hoy en tan inminente sazón creadora. Agotadas las tres o cuatro ideas geniales que hasta aquí constituían su patrimonio esencial, originario. La física toda en sus manos, entre conceptuaciones audaces, de brioso temple. Así la matemática se siente estrecha y oprimida, acosada por jaurías de cerebros exigentes, en trance de parir recursos aguileños.

Se inicia hoy entre los matemáticos una fuerte oposición al mero formalismo. Se han resquebrajado los nexos que hacían de la lógica una matemática, y al contrario. El insigne Brouwer, que lleva trabajando quince años en fundamentar estas diferencias, parece que ha descubierto cosas interesantes en este sentido. Según él, los principios esenciales de la lógica no tendrían siempre validez en las matemáticas. Por ejemplo, carece de ella la ley de *esclusio tertii:* ¿Cómo puedo yo aplicarla a la cuestión de si al expresar un número trascendente con *n* cifras aparecerán alguna vez las seis primeras en su orden natural? Han apoyado estas observaciones dos figuras ilustres de la

matemática novísima, Hilbert y Weyl, para mí las dos mentes más formadas que bracean en la vanguardia de esta ciencia. Los castillos axiomáticos de Hilbert obsesionan un poco a los físicos de avanzada, hoy desorientados en su terrible afán de novedades. (¿Qué supone ya la relatividad de Einstein frente a esta nueva cosa que es la física indeterminada y el carácter estadístico que quiere imprimir Heissenberg a la mecánica?)

Mi amigo Francisco Vera ha publicado un libro —"La lógica en la matemática", Madrid, 1929— que me ha sugerido las notas anteriores. Bien atento a las realidades españolas, Vera no ha reflejado en su libro las últimas inquietudes que plantean hoy estos asuntos. Ha preferido aclarar rutas un poco trasnochadas, pero casi vírgenes en este país nuestro, donde hasta hace poco, como él escribe, los números imaginarios eran algo misteriosos y terrible, y en los libros usuales de magisterio matemático podían —y pueden— encontrarse definiciones de estupendo sabor. (Las arremetidas de nuestro gran Rey Pastor contra todo esto fueron, por fortuna decisivas).

Este libro de Francisco Vera, como otros suyos anteriores de análogo carácter, está escrito con bella agilidad de estilo y de concepto, y sería provechoso que se popularizase entre nuestros matemáticos o aspirantes a filósofos, siquiera para llegar a la actualidad de hace veinte años. En él encontrarían los lectores razonamientos bien trabados acerca del papel que juegan en la matemática varios conceptos lógicos, y un último capítulo sobre lo que es —o fue hace quince años— la Aritmética transfinita.

[LA GACETA LITERARIA, 61, 1 de julio de 1929, pág. 2]

Tres libros: tres perfiles. Giménez Caballero y su Hércules. Benjamín Jarnés: Plenitud. Antonio Espina: la novela pura

(Si algo hay en España, auténtico y valioso es la joven literatura. En cualquier otro sector intelectual se sospechan infidelidades y pactos que desvirtúan las amplitudes vistosas. Aquí, no. El secreto radica en que la nueva literatura está elaborada bajo el signo de la legitimidad más fértil. Es la única literatura hoy posible. Todos los atajos que conducen a las rutas geniales, a las supremacías absolutas, dependen de ella y las controla ella por gracioso designio. Así capta los mejores resortes y obtiene de las cosas la arista y la coloración más adecuada a su mirar. He aquí el detalle: siempre diremos que el talento es el logro de una armonía creadora entre nosotros y las cosas. Violentando para ello las discordancias flacas, la nueva literatura, al nacer, es ya literatura de talento. Juzgue el lector en qué consistirán las añadiduras que sobrevengan. A qué categorías apuntarán los disconformes. Todos los privilegios insinuados los debe la nueva literatura a su fidelidad, al espíritu de nuestra época. Ha unido sus destinos a la mejor dimensión, que es nuestro tiempo, y desde ella proyecta los atisbos.)

I. Giménez Caballero y su Hércules

Gran faena esta de Giménez Caballero al cogerse del brazo de un Dios, como de un camarada, e inquirir el secreto lúdicro del mundo. *Hércules jugando a los dados.* En este libro se captura con la máxima elegancia de gesto un manojo de sutilidades, que estaban ahí, a disposición de la primera pupila certera que llegase, y que no pudieron ser recogidas con más oportunidad. Asistimos hoy a un renacimiento de los juegos. Se nos clarifica de este modo el hondo sentido que informa a las erupciones deportivas. Su simbólica. Es el momento, pues, de iniciar las pesquisas, sin olvidar la colaboración del fidelísimo dogo hercúleo, y penetrar en la entraña misma de los juegos, que nos haga visible el soplo original de las horas evadidas. En el fondo de toda clase de juegos se advertirá siempre un ligero sedimento de amargura, de disconformidad esencial. Por ello mismo encierra muchas veces también la clave preciosa de una política, de un hecho transmutador y saludable. Y se deriva la raíz ascética, tremenda, de los afanes deportivos.

Giménez Caballero es admirable en medio de estos temas, que aprisiona con paradojas de la mejor estirpe. Es el pigmento universitario, del que este hombre singular consiguió grandes provisiones, Giménez Caballero trajo a la literatura ese pigmento desconocido, del que aquí se prescindía con zafia repulsa. Nunca se le perdonará un descubrimiento así, tan del gusto y preferencia de la nueva época, y menos que no espolvoree su secreto entre las turbas. Que haya

defendido su derecho a una patente. En España, eran vírgenes esos valores, otorgados a Giménez Caballero con providez inusitada. La lectura de este libro es una delicia para la juventud culta, universitaria, que advierte en él con más intensidad que nadie la jus-teza magnífica de todos los recursos. Ya en el amigo Pastor, en proyección elogiosa que suscribo íntegra, habló de manifestaciones así. Los vocablos, cuajados de preseas míticas. De alusiones henchidas. Si se ve precisado a clasificar los deportes, buscará al hombre protagórico y le exigirá una categoría. Con naturalidad. Sin la menor violencia profesoral y pedante. Puesto que Giménez Caballero, por fortuna, no es un profesor.

Giménez Caballero es, en la nueva literatura, eso: un universitario. Esto es: un hombre heroico. Aquí, donde no hay Universidad, ni se siente la Universidad, ni duele a nadie la fatal ausencia. Él mismo lo declaró así, cuando con motivo de una ola absurda de improperios a su gallardía le fue necesario acallar las voces mostrando enérgicamente su filiación exacta. Como una contraseña. Como un desdoblar la solapa y evidenciar la insignia que otorga todos los derechos.

Yo insistiré mucho en que la gente nueva del país advierta la presencia de este hombre. Giménez Caballero es providencial en esta hora de España. La primera cosa de que nos damos cuenta todos es la ausencia de muchos valores que sospechamos imprescindibles. ¿Cómo renunciar a estas perspectivas nuevas y destruir sus posibilidades al primer choque desagradable que nos causen? Aludo aquí con clara simpatía a esa última inquietud de Giménez Caballero, cristalizada en el apéndice de este libro hercúleo que comento, donde hay un intento poemático —finísimos parpadeos— de explicar las actuales tiranías europeas. Bajo la pureza signaría de Orestes. Debe enlazarse esta insinuación con aquel otro prólogo famoso, que nadie quiso entender y comprender, aunque sí atacar, donde iban disueltas algunas sugestiones que no conviene olvidar del todo. ¡Alerta, jóvenes!

Giménez Caballero es flor rara en las culturas. Hombres así suelen tener asignados en honra a su vigor los puestos más difíciles. Recíprocamente, también le corresponden las mejores victorias.

II. Benjamín Jarnés: Plenitud

El nuevo libro de Jarnés, *Paula y Paulita,* su tercero o cuarto libro del año actual, consuma para la joven literatura las realizaciones perfectas que quedaran disponibles. Benjamín Jarnés ha sido siempre para los que le admiramos y conocemos desde el primer día, la cercanía más jugosa que ofrecer a los paladares renuentes, si bien propicios a los festines del espíritu nuevo. Hoy es más todavía: el argumento ejemplar. Nadie resistirá ya esta evidencia, y la frase: "Ahí tiene usted a Jarnés, procedente de aquella vanguardia", destruirá los últimos reductos del enemigo.

Benjamín Jarnés es el escritor que ha hecho un pacto con las cosas. A cambio de figurar en sus páginas opulentas, y hasta resistir las ironías probables, las cosas —los paisajes, las plazas, los ríos, los trenes que salen, el sol, la luna, las estrellas... en fin, el cosmos todo— van dóciles a su laboratorio y se someten a los experimentos que a este hombre se le ocurran. Las cosas salen de allí transformadas, claro, pero con derecho a figurar en libros maestros de literatura ¿Qué persiguen las pobres cosas si no sacrificar su mundo existencial o cotidiano y hacerse inmortales? En *Paula y Paulita,* Jarnés obtiene la plenitud expresiva de siempre, y hay momentos en la novela en que uno se convence de que las reservas son infinitas. La literatura de Jarnés posee una articulación visual. En el principio fue el ojo. No se pueden obtener de una estructura más detalles que los que él engarza y anota en su esquema primario. Los personajes de Jarnés son indefinibles desde el punto de vista de la vitalidad. Ellos son tan sólo una pequeña parte de la novela. No se les concibe sino en el área misma en que se mueven, desayunando metáforas gigantescas. Eso sí, Jarnés los nutre con imágenes de la exquisitez más pulcra. Uno, aunque fuese gastrónomo refinado, desearía quizá alimentos así.

Los personajes novelescos viven siempre del interés que los autores insuflan a la pobre fábula que es su recinto. También de los afanes de curiosidad que provocan en el ingenuo mundo imaginista del lector. Un personaje se desdibuja, pierde interés y amenaza morirse cuando el novelista no puede alimentarlo con esos ingredientes.

Esta dinámica, que era corriente y necesaria en la vieja novela, no acontece en los libros de Benjamín Jarnés. Es su secreto, el de su originalidad y el de sus triunfos.

Las novelas de Jarnés no contienen unos personajes que ruedan por los caminos del mundo,

plagiando torpemente las leyes nuestras. La irrealidad de sus libros es absoluta. ¡Ah! Pero salva a Jarnés y le hace encaramarse a los más altos sitiales un punto esencial: en todas sus novelas se identifica la existencia majestuosa de un orbe. Los personajes de Jarnés respiran en un orbe peculiar, donde a la vez que seres humanos hay también cosas. Ese cosmos que denunciamos antes, adicto a Jarnés con amorosa fidelidad. Así, en víspera de cualquier peripecia que se dispongan a realizar los personajes, al lector, más que el hecho mismo de la acción próxima, le interesa el lugar donde va a ser realizada, qué paisaje se advierte, si llegará la carretera hasta el refugio en que los dos pobres seres intentan amarse, etc., etc. En resumen: qué imágenes obtendrá el autor, cómo construirá la escenografía.

Todo esto que decimos sugiere la lectura de *Paula y Paulita,* última novela de Jarnés, primer jalón de la plenitud de este gran escritor.

III. Antonio Espina: la novela pura

Precisamente, la mejor razón para sustentar las anchas márgenes de la joven literatura es esta variedad de estilos que forma su esqueleto. He aquí Antonio Espina y su *Luna de copas.* Muy poco de lo que hemos dicho acerca de los libros de Jarnés podría ser aplicado a este de Espina, que pertenece a una manera distinta de ejecución literaria y va enlazada a un nobilísimo afán por dar cima a un tipo nuevo de novela. La novela pura. Que no es, contra lo que se cree, el ensayo poemático ni la fragilidad de realización, sino verdadera novela, con preciosas características que sólo ella posee y le autorizan incluso a violentar las tradicionales definiciones del género.

Siempre hemos visto en Antonio Espina el más probable ejecutor entre nosotros de novelas así. Esquemáticas. Comprimidas. Hechas a base de todas las reducciones y despojos que requiere el gusto nuevo. El puro fenómeno. En *Luna de copas* existen ya todas estas cosas, y debe adjudicársele sin reservas el título de obra maestra, donde no hay ni una ruta fallida ni un recodo que desvirtúe la radical filiación que le atribuimos. Antonio Espina es un novelista fenomenológico. y todo su libro es un hallazgo de intuiciones esenciales —*eidéticas,* que dicen los feno-menólogos, a cuya labor contribuye Espina, sin darse cuenta, con deliciosa inconsciencia de gran artista—, trabadas con suprema belleza de expresión.

Luna de copas es ciertamente una novela difícil. El lector, a cada paso advertirá que comprende poco o que comprende demasiadas cosas. La novela pura necesita de los lectores para hacerse novela impura, novela corriente. No presenta sino iniciaciones, perfiles. Perfiles privilegiados que aseguran al lector sin posible desvío el punto donde se esconden las atracciones de los parques. Ha constituido para mí la mayor excelencia de *Luna de copas* ese abandono frecuente en que Espina deja a los lectores para que, por sí mismos, agoten las posibilidades de una situación, resuelvan un conflicto, interpreten incluso una metáfora. Lo que antes era curiosidad ahora es tensión.

Es lo contrario del antiguo folletín y de las novelas llamadas psicológicas. En éstas, todo se encuentra hecho. Nada tiene que hacer el lector sino resbalar sobre las redondas superficies, sin lograr evadirse de su contorno propio, puesto que los novelistas le obligan a vivir unas emociones corrientes, ponen su alma "en un hilo" y le hacen tomar parte en la farsa con el papel más desairado. Monstruoso.

La vida de Silvia desde su auroral aparición en la playa nórdica hasta ocultarse en los últimos capítulos como un sol desplomado que se estrella en el ocaso contra las sierras picudas, ha sido la mejor colaboradora que Antonio Espina pudo encontrar. Silvia, mujer moderna, de amplias decisiones, entregada fatalmente a las sirenas de los poderes ocultos. Esos poderes que hacen de un pobre diablo una cima, y que hunden, sin embargo, a la vez, la vital opulencia de los fuertes. Gran heroína de novela, Silvia. Gran novelista. Antonio Espina.

* * *

He interrumpido mis tareas habituales, que nada tienen que ver con la crítica literaria completa, para señalar la aparición de esos tres libros admirables, que honran una literatura y enaltecen una época. Que es la nuestra.

[LA GACETA LITERARIA, 63, 1 de agosto de 1929, págs. 1-2]

El curso universitario

Una sesión solemne, como otros años, anunció al país la apertura del nuevo curso académico. De pocas cosas puede decirse, como de la cultura superior, que haya en España actualmente una más honda voluntad de conquista. En esta coyuntura favorable que denunciamos, y que es fácil identificar con una situación de privilegio para la aceptación de valores, son los de la cultura, repetimos, los que de más inmediatas y urgente manera resultan solicitados.

Va unida a la Universidad en todos los países la estructuración de la cultura superior. Cuando en España, hace dos o tres décadas, una docena de hombres insinuaron aquí la posibilidad de referirse a este concepto de *cultura superior,* hasta entonces proscrito, su labor tuvo que realizarse en organismos o instituciones extrauniversitarias, casi enemigas de la Universidad, porque en estos tradicionales recintos resultaba imposible injertar la nueva cosa. Es, pues, evidente que la universidad española permaneció alejada de su función estricta, y si hoy con un poco de optimismo en el mirar advertimos en ella un afán de dirección responsable de la alta cultura, bueno es fijar dos afirmaciones, de autenticidad histórica fuera de toda duda: 1.ª Que la inquietud de los valores culturales supremos penetró paradójicamente en nuestra Universidad por vía exógena. 2.ª Que la opinión ingenua y difusa, hecha a base de interrogaciones, de las nuevas juventudes, ha reclamado de la Universidad esos valores.

Pues cultura superior no es, señores míos, pacífico y limitado aprendizaje de unas cosas determinadas que otros crearon; no es el cultivo de una ciencia *hecha* y definitiva. *Es justamente, y sólo, destreza para competir en el terreno polémico de los saberes.* Todo lo que no sea esto, catalóguese como ilustración, como superficie rubicunda y descentrada. El hecho de que un grupo de españoles se resista a aceptar esa ilustración y esa superficie como cuestas legítimas de los saberes, es el síntoma que ofrezco para una estimación *a priori,* de los esfuerzos que se inicien.

Desde luego, ha de coincidirse en que la Universidad es el campo apropiado y dispuesto para acoger todo lo que se relacione con la investigación superior. Por razones vitales inclusive, ajenas al fenómeno mismo de que esas investigaciones se produzcan. La continuidad y eficacia que necesitan sobre todo estas cuestiones obligan a refugiarlas en recintos amurallados, que resistan con bríos los embates de otros poderes. He aquí la eficacia universitaria, difícilmente suplida con organismos de más inflexible carácter. Así las juventudes valiosas desde hace veinte años han tendido a apoderarse de la Universidad, y es de esperar y de desear que esto siga efectuándose, porque es la más clara garantía de fidelidad a las funciones esenciales que reclama la hora española.

El discurso inaugural

Estuvo este año a cargo del profesor Gil Fagoaga, uno de los más jóvenes miembros de la Facultad de Filosofía. Y versó acerca de *La selección profesional de los estudiantes.* Por muy varios conceptos, este discurso merece ser leído y comentado. Su autor mantiene entre nosotros una heroica oposición a determinadas corrientes filosóficas hoy quizá en auge exagerado, y no deja de tener interés para un curioso espectador escrutar sus manifestaciones posibles. Se encuentra en la tradición subjetivista de Schopenhauer, con ayuda de la cual ha conseguido una notable fundamentación metafísica de la psicología, que algún día describiremos. El tema de su discurso corresponde a los trabajos que vienen efectuándose por varios psicólogos acerca de una supuesta medición de la inteligencia, y entraña hoy un interés hondísimo, porque esta nueva derivación de las disciplinas psicológicas parece en vías de ser aceptada y requerida.

Desde los primeros trabajos de Binet, que con Simón dio a comienzos de siglo una cuasi perfecta escala de mediciones, hasta los últimos estudios de Rossolimo, la trayectoria psicotécnica ha realizado ascensiones magníficas. Habrá que decir, sin embargo, que no siempre sus cultivadores han permanecido todo lo respetuosos que debieran frente a la especulación general de la psicología. Es ello inevitable, más aún cuando se trata de una disciplina puramente utilitaria, que ciñe su existencia a un empirismo radical.

Corresponde, desde luego, íntegra al profesor Gil y Fagoaga la gloria de haber introducido en España estos estudios. El discurso que comentamos es una seria prueba de una labor personal muy rara entre nosotros. La documentación es completa, y llega a las últimas publicaciones de este año. Así, el que esto suscribe, que pertenece a la *Société d'Etudes philosophi-ques,* ha tenido la satisfacción de ver aludida una recentísima sesión de nuestra sociedad en la que la señorita Kovarski

expuso y defendió el método del perfil psicológico de Rossolimo, frente a algunas observaciones que se le presentaron.

El señor Gil y Fagoaga, que hace ya algún tiempo practica en su cátedra de la Universidad diversos ensayos psicotécnicos, expone en su discurso los perfiles de un método propio que denomina del *Porcentaje profesional,* ideado teniendo en cuenta los más sagaces esfuerzos de otros investigadores, como Piorkowski, Orto Sipmann, Claparéde y Rossolimo. La elaboración de este método incorpora al profesor Fagoaga al más selecto grupo de científicos que hoy se encuentran en las avanzadas de la psicotecnia. El hecho de que este profesor no limite su actividad intelectual a esa dedicación especialísima, y por otra parte llegue a ella desde los más dilatados espacios de la psicología general y de la filosofía, asegura a sus contribuciones psicotécnicas un rango y una consistencia de que carecen otros análogos esfuerzos. Los dictados superiores de la psicología con que inicia las páginas primeras de este discurso inaugural presiden el resto de su trabajo, que obtiene así el escalonamiento sistemático que place siempre encontrar en una ciencia.

Es indudable que la obtención de psicogramas profesionales y su utilidad posterior para las más variadas selecciones posee hoy un interés mundial, y se encuentra relacionada con un grupo de inquietudes que asaetan a nuestro siglo con insistencia un poco ciega. Así, la organización científica del trabajo, las consideraciones eugenésicas, las trombas dictatoriales en la política y otros signos de análogo estilo que caracterizan a nuestro tiempo con escueta pincelada.

Cuando uno ve a este animoso profesor, dispuesto a obtener triunfos sugestivos en estas direcciones de la psicología aplicada, es indudable un recuerdo a aquel otro español que en pleno siglo XVI escribió un famoso *Examen de ingenios para las ciencias,* Huarte de San Juan, iniciador indiscutible de todas las tareas psicotécnicas. Tiene, pues, el señor Gil y Fagoaga en su mismo solar patrio una bella tradición que resucitar, y un estímulo gigantesco donde prender el eslabón de la continuidad.

[LA GACETA LITERARIA, 68, 15 de octubre de 1929, pág. 4]

Universidad. Las asociaciones de estudiantes

Desde hace algunos años penetra con frecuencia en la vida española cierta inquietud por lograr una valiosa estructuración universitaria. Está ausente, sin embargo, de todas la intervenciones oídas, la sana decisión de otorgar a este problema el rango suficiente para que sean aceptadas las metas radicales que puedan sobrevenir. Hay ese tremendo recelo con que el Estado español aprisiona las dificultades, impidiendo así las perspectivas de privilegio. Sería ideal que cuando surge una cuestión fuese otorgada a ella misma la gracia lógica de esquematizar las soluciones que apetece. Una dificultad social lo es por alguna cosa; responde, pues, a una determinada exigencia, raíz indudable y central de transformaciones posteriores que reclama. En España se advierte un método contrario que perturba sobremanera la visión de todo esto. Los problemas resultan sojuzgados, desvirtuados y, a la postre, según siempre acontece, incomprendidos. Nada imposibilita más para el conocimiento de las cosas provistas de *un sentido* que su examen desde un punto de vista extraño, desde el que se le impongan *sentidos* nuevos. Esa objetivación de los problemas, ese situarlos en sí mismos, respetando la esencia particular que en ellos reside, es para nosotros la primordial misión del Estado, y precisamente concurre en los tipos más robustos de Estado que examinemos. En los Estados, como en los individuos, subjetividad radical equivale a pobreza jerárquica, a impulsión estrecha y restringida.

Pues bien; en la forma con que hasta aquí se han acometido en España los problemas universitarios advertimos el vicio original de salirse de ellos, negándoles así categoría de problemas auténticos. Y dentro de los problemas universitarios, como adscrito a su más específica significación, esta ahí el de las asociaciones de estudiantes, que nos ofrece claro ejemplo de lo perturbadoras que resultan las contumacias denunciadas. Quizá es esto de las asociaciones la dificultad de más fácil corrección que existe en las Universidades, y el hecho de que no se asiente prontamente con una solución eficaz indica, mejor que cualquier otro síntoma, la particular ceguera con que esta magna cuestión universitaria es abordada.

Se dispone, sin embargo, de un hecho evidente, y es la presencia actual entre los estudiantes de un tipo medio de muchacho que asegura fertilidad a intentos cualesquiera de serio estilo. Y, desde

luego, una minoría rectora que ya quisieran poseer algunos países de óptima tradición universitaria.

Toda asociación nace y se desenvuelve a la vista de finalidades concretas. No sería difícil determinar qué finalidades han de presidir las agrupaciones de estudiantes. La función estricta —universitaria— que deben servir impone, desde luego, como primera línea fronteriza, el absoluto alejamiento de otros campos, muy respetables sin duda, pero cuya defensa y propaganda no parece que sea objeto primordial de las asociaciones de universitarios. Ellos son, ante todo, esto último, universitarios, e introducir entre sus filas otras etiquetas supone infidelidad perturbadora. Es el caso de las agrupaciones confesionales. Sólo un error táctico explica el favor oficial con que hasta aquí han sido apoyadas estas escisiones. Que malogran, retrasan e impiden la formación de un bloque admirable de juventudes, escamoteando al país la sugestiva imagen de futuros henchidos.

No comprendemos bien qué género de suspicacias impulsó a determinados elementos a provocar la creación de asociaciones católicas de estudiantes. La idea nutriz de estos propósitos carece totalmente de sentido. Más aún en España, país católico, donde no parece que peligre mucho la vigencia de estos dogmas. Y aunque así fuera, seguiríamos creyendo que no corresponde a los jóvenes universitarios ensombrecer el escepticismo de los tránsfugas.

Una disposición reciente del Ministerio de Instrucción Pública señalaba normas para dar carácter oficial a las asociaciones constituidas. Que se reconocerán, pues, legalmente. La buena intención del ministro es, sin duda, digna de elogio. Pero la creemos por completo ineficaz, y mucho nos tememos que produzca consecuencias opuestas a las que se pretenden. Existe en España una *Federación Universitaria Escolar* que ha logrado un perfecto programa estructurador. Ramificada en todas las facultades y escuelas especiales de ingeniería, ofrece, desde luego, a las autoridades académicas absoluta confianza. Vitalizada con sus propios medios, sin el apoyo de organizaciones potentes que otros han tenido, es una auténtica y rigurosa agrupación, de finalidad universitaria estricta.

Esta Federación Universitaria Escolar permanece limpia de toda relación con determinados matices que han querido atribuírsele, y la efectividad de sus inquietudes tiene siempre lugar en la peculiarísima esfera a que la obliga su carácter. Desde la intervención legal en la marcha de las Universidades hasta las movilizaciones deportivas, que son hoy ineludibles en sociedades de esta índole.

Frente a los otros muchachos de la mirada inexpresiva y de las ilusiones ciegas, estos semblantes encendidos de los muchachos de la Federación Universitaria Escolar constituyen la promesa española. Son suyos afanes concretos, fácilmente identificables con los tiempos, y, sobre todo, los continuadores de esa tradición —ya también tradición, sí— cercana que fundó las bases de toda esta posibilidad universitaria que hoy se inicia. A la que ellos se deben.

[LA GACETA LITERARIA, 69, 1 de noviembre de 1929, pág. 3]

La última incógnita de Max Scheler

Es sabido que sorprendió la muerte a Max Scheler en plena y genial elaboración de una *Antropológica filosófica.* De esta tarea irrealizada son tan sólo perfiles insinuantes los breves capítulos del libro que ahora se publica *{El puesto del hombre en el Cosmos;* ed. *Revista de Occidente,* Madrid, 1929). Caracterizó siempre la labor de Max Scheler el ímpetu con que todos sus hallazgos se afianzaban en el futuro reclamando nuevas metas. Podían preverse los límites definitivos en una Metafísica igualmente proyectada, que seguiría a las investigaciones antropológicas en preparación. Nada de esto, por desgracia, ha tenido efectividad; y las conquistas genuinas del filósofo malogrado residen en su fundamentación de una Ética material y en el impulso gigantesco que dio a la teoría de los valores.

Ciertamente, toda la dedicación filosófica de Max Scheler conspiraba a que acometiese, por último, el problema central de la antropología. Necesitada, más que ningún otro sector, de los saberes de líneas directrices radicalmente nuevas, hasta de la legitimación rigurosa de que carece aún esta disciplina. A más de una deficiencia universal así, concurría a que esta necesidad fuese de más urgente solicitación el hecho de que la filosofía fenomenológica iba a manifestarse en un punto concreto, sobre el que gravitan tendencias milenarias, solucionado de una u otra manera en la entraña misma de todas las culturas. De honda gravedad, por lo tanto. El problema del hombre y la valoración del hombre.

Y acontece el extremo curioso de que, siendo objetivado por el hombre todo lo que existe en el universo, le es irreductible ese centro mismo desde el que dispara las miradas teoréticas. He aquí, según Max Scheler, sus relaciones con los fundamentos supremos del ser, que hacen al hombre superior a sí mismo y al mundo. El espíritu, actualidad pura, es lo único que existe incapaz de ser objeto. Su captación ha de verificarse, pues, en sus manifestaciones específicas, entre las cuales ocupa el más alto rango y la más pura significación la actividad ideatoria. La ideación confiere a los ejemplos concretos del universo las formas esenciales de la *región fenomenológica* en que esos ejemplos son comprendidos. Es nota fundamental de las ideaciones ese carácter de *reducción* fenomenológica descubierto por Husserl, basada en una anulación del coeficiente existencial. *Idear* el mundo sería, de este modo, desrealizarlo, reservar su existencialidad y otorgarle sentido.

Con aguda destreza, Scheler consigue una división esquemática de las teorías que hasta aquí han sobresalido en valoraciones antropológicas. Son éstas, fundamentalmente, dos, que podemos llamar teoría *clásica* y teoría *negativa* del hombre. Ambas son rechazadas por Max Scheler. Esa repulsión rodea del mayor interés estos trabajos póstumos. La teoría clásica, dominante en la filosofía occidental, tiene su origen en el concepto griego de *Logos* y conduce a un régimen autárquico de la idea, considerándola productora de energía, capaz, por tanto, de acción causal. El hombre es así poderoso por el espíritu, y la omnipotencia de Dios para el cristiano será debida al espíritu. En la oposición de Scheler a esta concepción clásica reside a mi ver el auténtico sentido antropológico que ha podido derivarse de la fenomenología. Esa pasividad receptiva que supone para el fenomenólogo la intuición esencial, es aquí considerada en rango jerárquico. A más de que la posición clásica implica una grave y absurda concepción teológica del universo, disponemos de un hallazgo, obtenido también por Hartmann, y es que "las categorías superiores del ser y del valor son, por naturaleza, las más débiles". Ahí está, en burlona independencia, el mundo inorgánico, dotado de leyes peculiares y opulentas. Y el signo histórico de las masas, que son el índice primario del hombre, es un radical impulso *fanático,* henchido de renunciaciones.

La teoría negativa deambula por todos los ascetismos orientales, y en la filosofía europea se manifiesta en Schopenhauer y sus discípulos. La virtud de las negaciones ante la vida, ese su ascético oponerse, sería la actividad humana productora de cultura. El espíritu compensaría deficiencias orgánicas constitucionales, a modo de sustitutivo de ellas. Max Scheler concede que ese acto negativo influye en la dotación de energía al espíritu, pues éste "consiste sólo en un grupo de puras intenciones". Pero rechaza que el espíritu nazca a consecuencia de dicho acto.

Max Scheler alcanza, en este libro, que es precioso exponente de sus dedicaciones últimas, el máximo vigor estructural y la más fiel dedicación al momento filosófico a que estaba adscrito. En las páginas finales, unas escuetas lineaciones sobre el nuevo sentido de las leyes ónticas, que presuponen las avanzadas de la física actual y una posible concepción unitaria de la vida psicofísica, conducen al lector a infinitas tensiones de tristeza. ¡Este hombre ha muerto! ¿Y estas ideas se desvanecerán? A los discípulos de Max Scheler corresponde torpedear esta duda.

Max Scheler es el filósofo que ha dejado más cosas sin decir. Porque, como antes insinué, toda su tarea resucitaba y descubría miríadas de problemas, a los que él atendía con su ciclópea cabeza de germano. ¿Y qué es esto de descubrir problemas o de ser la atmósfera propicia y favorable a que los problemas tienden?

[LA GACETA LITERARIA, 70, 15 de noviembre de 1929, pág. 1. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuadernación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 79-83. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 57-60]

Filosofía, Ciencia.

La Fenomenología en España

La publicación por la "Revista de Occidente" de las famosas *Investigaciones lógicas de Husserl,* ha originado en el exiguo sector español que se ocupa y preocupa de temas de Filosofía algunos comentarios tensos. Vamos a denunciarlos aquí con toda generosidad. Las breves líneas actuales no tienden a examinar la mencionada obra de Husserl —tarea que dejamos para una serie de próximos artículos— y se limitan a varias consideraciones acerca del hecho histórico de que un libro así

aparezca en español y en esta hora.

La fenomenología es ya —quiérase o no— la única filosofía del presente. Esta afirmación tiene un sentido estricto y debe ser comprendida con integridad. Alude al derecho que la fenomenología tiene a reclamar para sí el honor de haber descubierto esa actitud previa, esos puros supuestos que la especulación filosófica actual requiere para ser fundamentada. Incluso para hacerse posible como filosofía. Constituye esa clave preciosa con que han sido revestidos los recodos históricos de genial estirpe: Un método. Quien vea en el movimiento fenomenológico otra cosa que un método, evidencia una radical incapacidad para considerar el sentido y el rango de estos problemas. (Es lo sucedido a Eugenio d'Ors, que en una revista americana combatió la fenomenología de la más peregrina manera. Lo único que podía advertirse en las críticas de este señor, era una falta absoluta de probidad. Pues pecado de probidad intelectual es hablar o escribir sobre cuestiones que no se han entendido. Eugenio d'Ors mostraba allí no sólo su desconocimiento de la fenomenología, sino también del sentido que entrañan otras direcciones del pensamiento filosófico moderno.)

Las actitudes críticas que en España se adoptan frente a la fenomenología obedecen a dos suspicacias, ambas de muy variada índole, si bien acordes en carecer totalmente de razón. Una de ellas consiste en decir que se trata de un empirismo radical. Con la desventaja, puede añadirse, sobre cualquier otro empirismo, de que incluso las toscas evidencias quedan inestables y suplantadas. Aquí son precisas un gran número de aclaraciones. Porque sin ellas ese empirismo radical es ilusorio. Claro que la intuición primaria —considérese lo que luego decimos sobre la intuición fe-nomenológica— que supone la captación de los fenómenos, y en la que reside el primer estadio del análisis, otorga a la fenomenología una base empírica. Esto es lo que hace de ella el auténtico positivismo que no lograron estructurar en forma debida las mentes del anterior siglo. Pero las investigaciones fenomenológicas son previas al positivismo, representando por ello con más legitimidad que nadie el grito *positivo.* No debe ignorarse que la fenomenología —me refiero ahora a la ciencia así denominada por Husserl— es previa y anterior a todo *saber* empírico, a toda positividad. Las ciencias experimentales presuponen, pues la fenomenología.

Esta acusación que se hace a la fenomenología de ser un empirismo radical tiene un complemento, y es el de identificar con ella una metafísica incolora. Que eludirá los problemas centrales del ser, de Dios, de la infinitud, etc., etc. Esto es radicalmente falso. Pues nadie —que sepamos nosotros— ha hecho investigaciones de índole metafísica en el campo feno-menológico, que permanece aún ajeno a tales problemas, sin que ello quiera decir que así haya de acontecer siempre. Por el contrario, dispone hoy esta escuela de un hombre, Heidegger, dotado de un modo tan profundo y excepcional para la metafísica, según puede advertirse en su último libro sobre Kant, que no es dudoso afirmar emprenda en breve semejante orden de tareas. (Viendo hoy a Heidegger sumergido en cuestiones de este rango no puede evitarse el recuerdo de aquel opulento Emilio Lask, autor de una genial *Logik der Philosophie,* muerto en el frente ruso a los cuarenta años, y quizá la mente filosófica más poderosa del siglo.)

Toda la labor de Husserl, y también la de Scheler no tiene nada que ver con la metafísica, y permanece exenta de sentido toda observación que se haga en este orden de cosas. Las *esencias* de Husserl es tan sólo legítimo equipararlas con las *ideas* platónicas en tanto nada se afirme ontológicamente de ellas. Las *esencias* no son nada ontológico, sino que la mirada que las descubre se dirige al modo de ser, al *eidos* de las cosas. Precisamente, el genuino carácter que la fenomenología otorga a la intuición —de radical oposición al sentido que tiene por ejemplo en el bergsonismo, para quien la intuición supone la eficacia trascendente negada a los conceptos o a la racionalidad— anula los equívocos de esta clase que intenten subyugar a los ingenuos.

La gigante innovación fenomenológica, que es el panorama de las referencias objetivas, la intelección de las formas de la objetividad, suele ser también falsa y torcidamente interpretada. Para un filósofo de la vieja manera, hablarle de objetos con la rotundidad que le habla la fenomenología despierta en su espíritu inevitables resonancias trascendentes, alusivas a la *cosa en sí.* Fuera de la metafísica no tiene sentido hablar de *cosas en sí,* y al decir antes que la fenomenología no implica metafísica alguna —aunque no la rechace ni excluya, naturalmente— quedaba patente lo extemporáneo de esta alusión. Cuando el fenómeno era la aparición —*Erscheinung*— de algo, de la *cosa en sí,* claro que toda investigación fenoménica implicaba una metafísica. Pero el fenómeno que hoy consideramos no tiene nada que ver con el *Erscheinung* kantiano y en vez de la aparición del ser —incluso el *parecer* que esta aparición era dada—, es como dice Zubiri siguiendo a Husserl "el ser que aparece", cosa bien distinta, sobre todo si añadimos *y en tanto que aparece.*

Pero vayamos al segundo orden de suspicacias que indicábamos, razón fundamental de este

artículo. Mi amigo Eugenio Montes —a quien considero entre los jóvenes actuales que toman parte en ejercicios de Filosofía, uno de los más valiosos y decididos, a causa sobre todo, de ese gesto suyo de hombre que trae algo personal que decir, aunque sean cosas de bien difícil aceptación— opone a la invasión fenomenológica que aquí intenta penetrar varios reparos, nacidos sin duda de un afán romántico por excluir de las creaciones filosóficas a que esta tierra nuestra pueda dar origen un sello germano de tan gruesa pincelada.

La sombra de lo aquí acaecido con el krausismo alimenta esta objeción, que yo denomino romántica e ingenua. Aparte de que el krausismo era una armazón sistemática, con la que era imposible todo forcejeo, y aparte también del gran servicio que Sanz del Río prestó a la cultura filosófica de España, la fenomenología permanece libre de toda similitud con aquel simpático movimiento. No es un sistema. Es como mostramos antes un método. Una manera de aprestarse a filosofar. Ni germana, ni latina, ni griega. Los matices y las coloraciones de índole filosófica se manifiestan siempre en otro sector bien distinto de aquel en que permanece la fenomenología. Sea, pues, bien llegada a España, y los jóvenes aspirantes a doctores de más aguda penetración reparen en su hallazgo. Así, ya, Javier Zubiri y José Gaos.

En la Academia de Ciencias

Días pasados, con motivo de una inauguración de algo, se celebró en la Academia de Ciencias una sesión pública. El Sr. González Quijano leyó en ella un discurso, que vamos a comentar aquí rápidamente, acerca de la ciencia y de su influjo en la actual civilización. No conocemos nada tan insólito y absurdo. El académico señor Quijano quiso demostrar la ilegitimidad de la Filosofía. Para él toda dedicación filosófica —y más si trae consigo un afán de colocar sus investigaciones en el centro mismo de los saberes— es intolerable, pues carece por completo de sentido alguno utilitario. Que estas cosas hayan sido dichas en la Academia de Ciencias, y soportada su lectura por los académicos, es la máxima ejecutoria de incomprensión a que un centro de esta naturaleza puede aspirar.

Añádase a esto que el señor Quijano es un matemático, y sus juicios sobre la filosofía adquieren aún más extraño sentido. Recordamos que en nuestro curso universitario de *Análisis matemático* tuvimos ocasión de conocer una función que este Sr. Quijano ha descubierto, con derivada infinita en todos sus puntos, y que parece indicar en él una seria labor científica.

Para el Sr. Quijano la Filosofía no sólo es inútil, sino que es también perturbadora. Debe desterrarse tan rara especie de conocimientos. La posición del señor Quijano no puede obedecer, claro, a ninguna clase de razones teóricas, puesto que las excluye todas, y ni el más radical positivismo se haría responsable de una actitud así. Y el señor Quijano habla de la Ciencia. Ante la cual es preciso una nueva fe del carbonero. Repito que el discurso todo es una manifestación cazurra de incultura. Lo indica así un detalle del mismo, y es aquel en que trata de justificar las creaciones matemáticas —tan útiles— de los filósofos Descartes y Leibnitz. Estas eran matemáticas, dice, y no las que preocupan a los filósofos actuales. Se refiere, sin duda, al bloque logístico — Bertrand Russell, Couturat, Peano—, y es risible la alusión. El señor Quijano confunde lamentablemente la ciencia con la técnica. Esta confusión baila una danza grotesca en todo su discurso. No sabemos qué concepto pueden merecer al Sr. Quijano los trabajos actuales de matemáticos como Brouwer, y las investigaciones audaces de físicos como Hermann Weyl. Con seguridad que las cataloga como fuera de la ciencia. Además ¿sabe el Sr. Quijano lo que es la Filosofía? No podrá comprender jamás como los pasos primeros de Husserl, los que le condujeron al panorama fenomenológico, fueron debidos a un intento teorético por fundamentar la matemática, esa ciencia tan cara al señor Quijano y cuyo carácter parece que le es desconocido por completo.

Ingenuamente, pues, el Sr. Quijano hizo derivar su discurso de unas frases de Ortega y Gasset, henchidas de un sentido filosófico que escapó por completo a la captura de aquel honrado académico.

[LA GACETA LITERARIA, 72, 15 de diciembre de 1929, pág. 2]

Escaparate de libros. Francisco Vera: Evolución del concepto de número.

Madrid, "la Lectura", 1929

Merece Francisco Vera cálidos elogios por esa insistencia suya, tan magnífica, en publicar libros de esta índole. En menos de dos años hemos tenido ocasión graciosa de ocuparnos de tres libros de análogo carácter —finos análisis en torno a temas de matemáticas, disciplina para la que el autor ha demostrado siempre poseer dotes de excepción—, y ahora, junto a este breve y jugoso opúsculo que vamos a comentar, nos llega también el primer volumen de una *Historia de la matemática española,* tarea que inicia Francisco Vera con furor entusiasta.

Vera presenta aquí un panorama esquemático de las diversas concepciones que se han tenido de los números en los momentos históricos de vuelo cultural más alto, observando en cada uno, con agilísima y fiel penetración, los rasgos peculiares a que convergía el tono general de su cultura. Pues ningún otro saber resulta más apropiado que la matemática para indicar en los pueblos las más altas tensiones del espíritu. Es singularmente bello a este respecto el capítulo en que analiza Vera el concepto helénico de los números y aclara el sentido de las limitaciones que éstos tenían en los griegos.

La estructura lograda por la Aritmética actual es admirable, y en este libro de Vera puede advertirse su entronque histórico, la legitimación de su problema. La belleza jerárquica lograda. El tránsito de generalidad y continuación que va desde los números naturales a los trascendentes y complejos. Aprendan, aprendan otras ciencias de aquí en qué consiste la perfección de las rutas.

Hay también un capítulo acerca del problema de la intuición en la matemática que afianza en Vera su merecido prestigio de buen expositor.

[LA GACETA LITERARIA, 72, 15 de diciembre de 1929, pág. 6]

3 juicios de jóvenes sobre Andrenio

Los juicios que —hoy por hoy— se emiten sobre personas o cosas de España no tienen vigencia sino bajo la advocación de una previa relatividad de los valores. Aun así, en este caso concreto de "Andrenio", no creo que pueda decirse de él nada mejor, sino que era una figura simpática. Y dentro de esa relatividad invocada, quizá, quizá, el mejor crítico literario. Pero en modo alguno un gran crítico. Ni siquiera regular. Le faltaban varias cosas fundamentales que en un buen crítico residen siempre. Una de ellas robustez intelectual suficiente para penetrar en los panoramas estéticos de rango más alto: Baquero, hombre de superficies y de exteriores, no pasó nunca de las antesalas críticas, donde se debaten las cuestiones pequeñas. Además... tendríamos mucho que decir sobre esa tan decantada juventud de "Andrenio". El viejo tipo intelectual que "Andrenio" realizaba está ya superado entre nosotros. Y no creemos que a la juventud mejor interesasen mucho sus magisterios. Ese pretendido rejuvenecimiento que se le atribuye por las voces plebeyas de la inteligencia —voces inevitables— es una ficción. El señor Gómez de Baquero estaba —digamos— a la altura de los tiempos tan sólo en una cosa: en los temas o problemas que su pluma intentó atrapar. Es lo que dio origen al falso mito. Pero no basta, señores míos, situarse ante un problema. Es preciso más: comprenderlo, ceñirse a él y —¡claro!— destruirlo como problema. "Andrenio", pues, un valor así, así.

[LA GACETA LITERARIA, 73, 1-1-1930, pág. 2. Este juicio de Ramiro Ledesma Ramos apareció publicado entre el de Ramón Gómez de la Serna y el de Antonio de Obregón]

Escaparate de libros. V. García Martí: El sentimiento de lo eterno

Dos sentidos muy diversos pueden ser otorgados al título de estas notas. Aludiría uno, el más vulgar y primario, a ese género de meditaciones que, como las cosas sobre las que se dice que carecen de objeto, permanecen injustificadas y en declive. Aludiría otro, el más agudo y filosófico, a unas meditaciones a las que sencillamente ha faltado lo que se nos antoja de más rápida urgencia procurarse: un objeto. Aquello que va a constituir de alguna manera la meditación misma que le dediquemos. Una meditación sin objeto es, pues, la ausencia de algo sobre que meditar, de ese algo

delicioso sobre que cernirse en vuelo teorético incansable. Es una meditación sin garantía, aquello que lo mismo puede hacerse que no hacerse. Pero como parece imposible ejercitar la función intelectual sin alguna cosa a que referirse de manera inmediata, ahí están las ficciones, lo primero que llega a nosotros y nos hace guiños rurales, de extracción sencilla. Entregarse a ellos es la característica del pensamiento ingenuo. Obviarlos y eludirlos es la nota peculiarísima de otro género de pensar, el pensar auténtico, o sea, la aventura filosófica. El mundo ingenuo no tiene nada que ver con el mundo filosófico, son afanes irreductibles y distintos. Si algo proporciona la cultura filosófica es la relativa facilidad con que pueden ser atrapados los problemas. Consiste en un presentarse los objetos legítimos, no en clara proyección de evidencia, pero sí dotados de esa *Hin,* dirección o intención, que juega papel tan decisivo en la filosofía alemana más reciente. Los objetos sobre los que ha de ceñirse el pensar son por tanto de origen especulativo. Deben pertenecer a una tradición filosófica, o bien ser justificados en un sistema de categorías lógicas originales que es preciso descubrir. Esto no es idealismo infructuoso, según intentaré probar en un ensayo próximo sobre Emilio Lask y la filosofía de los valores, sino más bien la dificultad central a la que ha de hacer frente toda filosofía.

Las líneas anteriores propenden a recordar lo que es olvidado con cierta frecuencia: que la filosofía consiste en una fidelidad y en una disciplina rigurosas. A un secreto, a una contraseña que ella ha elaborado al tiempo mismo de manifestarse en la historia. He oído decir repetidas veces al querido maestro Morente que la más grave dificultad que reside en los libros de filosofía consiste en que el lenguaje de los filósofos se nutre de *alusiones.* He aquí la palabra, el sentido del *Hin* a que antes nos referíamos. Las *alusiones* no son captadas sino por quien viaja en el vehículo tradicional de la filosofía. La filosofía contemporánea —criticismo de Mar-burgo, filosofía de los valores, fenomenología, etc.— justifica con todo rigor estos juicios nuestros, es una filosofía de profesores; por lo tanto, que ante todo y sobre todo saben filosofía hecha en las escuelas a base de núcleos restringidos y selectos. Impenetrable, pues, para todo extraño avizorar.

Claro que al lado de todo eso hay los pensadores sentimentales —si en estas dos palabras hay nexo posible— rebeldes a toda disciplina teorética. Las cuestiones tienen para ellos una palpitación psicológica, y sus esfuerzos se refieren siempre al análisis y descripción de las rutas estelares que el hecho intelectual deja tras de sí. Extraños, pues, por completo, al sentir peculiar de la filosofía. Toda meditación sentimental es de entraña psico-logista. Reside en el sector previo y elemental de la psique. Sobre esto puede elaborarse una sugestiva teoría, que me sería grato intentar alguna vez, donde quedasen fundamentadas las jerarquías de toda ascética, la mística y otras interesantísimas derivaciones sentimentales. Pues tengo casi la convicción de que en vez de trascender los límites del concepto o las metas de índole categorial, en realidad quedan sus hallazgos más cerca del suelo, anclados en sectores raquíticos e insuficientes.

Mi amigo V. García Martí, hombre de finísimas calidades literarias, ha publicado un libro acerca de lo eterno. Tema sin duda capaz de honda dimensión dramática, que el autor pone a flor de piel y dispara hacia nosotros con toda la robustez que puede. No es difícil creer que una conciencia —una subjetividad— frente a los problemas esenciales que se aluden en este libro, adopte toda esa fenomenología espectacular que García Martí señala. Ya no es tan fácil, por el contrario, considerar qué género de conquistas, en el panorama general de los saberes, han sido logradas. Acompañan, naturalmente, al hecho de mi pensar como al hecho de poseer yo un conocimiento, determinadas y peculiares impresiones de mi psique. Es inevitable y ello acontece en todas las empresas en que me vea envuelto. No podía ser una excepción esa tarea que es mi lucha con las cosas y también las posibles verdades obtenidas. Hay por un lado la verdad, por otro mi vivencia de ella.

Todas las inquietudes los son de una conciencia. El libro de García Martí se ciñe tan sólo a las inquietudes. El problema de lo eterno cuando palpita a nuestra vera nos produce honda inquietud. ¿A qué es ello debido? ¿Qué es lo eterno? He aquí el gran equívoco que plantean orientaciones similares a las de García Martí. ¿Con qué derecho puedo yo preguntar qué es una cosa cuando no tengo de ella sino las vagas referencias que me proporciona un sentimiento ciego? Comprender qué pueda ser una cosa es labor teorética que no intentaré sino cuando esa cosa llegue a mí dotada de un sentido teorético. Lo demás son impresiones subjetivistas que atañen tan sólo a conciencias individuales.

Hasta qué punto resultan perturbadoras las actitudes consideradas se advierte en el problema histórico —en sí tan sencillo y escueto— del deter-minismo y del libre arbitrio. Han ido siempre enlazados con él una serie de valores sobre los que gravitaba el tema en continuado peligro de en-callar, las polémicas vivían inmersas en los contornos de la psicología. Un brumoso y psicológico

creerse libre fue el único asidero conseguido. Y Spinoza hablaba de que la única libertad concedida a un ser es la de obedecer a su propia naturaleza (¡elegante manera de tangentear las márgenes!). Pues esa naturaleza invocada por Spinoza es la cuestión. De otro lado, ¿qué es esto de *sentirse, creerse* libre? "La verdadera libertad", contestaría, por ejemplo, Unamuno. Y a García Martí le parecería sin duda muy bien esta afirmación. Una creencia tan vigorosa como la de estos hombres es quizá inconcebible. Pero la cuestión está ya en ellos falsificada, desvirtuada. Hay la diferencia entre el *creerse* libre y el serlo realmente.

Claro que —por fortuna— en el universo hay más cosas que filosofías y filósofos. La escrutación categorial no es la única posible. Pero sí la suprema, y desde luego la única eficaz. Porque ha nacido para eso, y se basta a sí misma en sus problemas. Sin vapulear a la vida —tan recia y magnífica en sus opulencias— con trágicos sentidos. O sentimientos trágicos. Denunciamos así todos los espiritualismos, realizadores entre otras cosas de una profunda subversión de los valores de la vida. García Martí llama plebeyez —página 56— a lo que en realidad constituye el valor mismo de la vida. Como vemos, no sólo hay arbitrariedad lógica en la posición espiritualista, y por tanto radical incapacidad para el conocimiento, sino que hay también otra cosa: desvitalización y pesimismo.

Su conocimiento es relatividad. García Martí, muy de acuerdo con toda la corriente intelectual a que permanece ads-[39] en general a los saberes —es "un tejido impuesto por nuestra mente, único modo humano de captar las cosas"—. Esto es relativismo epistemológico y casi escepticismo radical. El ejemplo de Husserl sobre las máquinas de calcular sirve también para este género de relatividades psicologías que ahora nos ocupa. Falta a estos señores la intelección de otro universo, que es el de las leyes lógicas, donde reside el secreto investigado. Sin él, careciendo de él, todo es naturalmente psicología. O mecánica.

La influencia —por otros advertida— de Bergson en García Martí no la creo muy poderosa. Le ayuda, sí, a algún que otro análisis sobre el carácter de las formas tempo-espaciales. Nada más. El libro es gratísimo de leer y muestra en el autor una madurez y una pujanza de estilo realmente admirables.

[LA GACETA LITERARIA, 74, 15 de enero de 1930, pág. 15]

Notas sobre Heidegger. ¿Qué es Metafísica?

I

La filosofía actual llega, en esta misma hora en que escribimos, al más dramático de sus problemas: el problema del Ser o, si se quiere, el problema de la Metafísica. Hay dos hombres en Alemania: Nicolás Hartmann y Martin Heidegger, que están a él consagrados con genial solicitud. Uno u otro —o los dos— nos ofrecen garantías suficientes para ir saboreando ya un poco esa divina peripecia que ha sido y será siempre la captura del Ser. Van hacia el problema con bien distinto equipo, llevando tras de sí la atención de ese centenar de finas inteligencias que hoy existen en el globo, sensibles a las dificultades teoréticas que entrañan cuestiones de este rango. Hartmann, procedente del neokantismo de Marburgo —como nuestro maestro Ortega—, está hoy, por fortuna para él, en plena rebeldía con la escuela, y desde 1921, en que volvió del revés la problemática neokantiana, postulando bases metafísicas en la teoría del conocimiento, permanece incrustado en una esfera ontológica nueva. Esa nueva Onto-logía crítica a que aquí nos referimos, fundada por Hartmann, ha proporcionado a este filósofo la posibilidad de plantearse el problema de la Metafísica, que casi consiste, para él, tan sólo en el hallazgo de un sistema de categorías —metafísicas— eficaces.

Como vemos, Hartmann tiene su problema perfectamente delimitado, y sus afanes metafísicos van, en secreto, a la construcción estricta del sistema. (Muy pronto comentaremos las bases esenciales de la Ontología crítica, y tendremos ocasión de aclarar esto.) Heidegger, no. Siendo hoy la figura ortodoxa central de la fenomenología, sus trabajos serán un poco responsables de lo que con el método fenomenológico acontezca. Hombre joven aún y genialmente dotado, se sitúa, ante el problema de la Metafísica, con el previo y evidente propósito de —además, aclaro, de la rigurosa fenomenología del mismo— reducir a la nada los atisbos tradicionales. El año último, en su libro sobre Kant, realizó con el mundo trascendental la más soberbia labor desmontadora que conocemos.

[39] Palabra y línea quedan cortadas por error de composición tipográfica.

Y en su otro libro, *Ser y tiempo,* los elementos ontológicos que aborda son de una radical novedad. Para él, las categorías rectoras de la experiencia no son categorías del espíritu, sino de las cosas, en tanto, naturalmente, que son pensadas. Y el problema de mi existencia consciente frente al mundo, aplicable incluso al de un sujeto frente a todos los objetos posibles, es una mera cuestión de exigibilidad recíproca. Queda eliminado del hecho conceptual todo racionalismo, toda actividad creadora de la razón, fuera de ella misma. Y también, aunque de manera un poco subterránea, aparece con claridad lo impropio de una gnoseología exenta de ontologismo, mejor dicho, creadora del Ser. (El ver esto, el considerar esto, fue lo que condujo a Hartmann a su actual aventura.)

Pues bien: ante el problema de la Metafísica, Heidegger ha ensayado una definición. Hace unos meses, en su primera lección universitaria de Freiburg —donde, como se sabe, ha sucedido a Husserl en la cátedra—, desarrolló esta cuestión, preguntándose: *Was ist Metaphysik?* Esta lección de Heidegger ha llegado a nosotros hace breves días, e intentaremos resumirla y explicarla en notas rapidísimas. Son veinte escasas páginas de intelecciones densas y precisas. Una leve introducción a la fenomenología de algo que en todas las cuestiones metafísicas se presenta: la fenomenología, pues, del Ser —*Seiende*—, de nuestra vida —*unser Dasein*— inmersa en el Ser, y, por fin, de la nada —*Nichts*—, dificultad que nos conduce a la raíz misma de la Metafísica.

Toda cuestión metafísica afecta siempre a la totalidad de la problemática de estos saberes. Pues la Metafísica es esa totalidad. Provisto de un problema metafísico, el interrogador se sabe ya en el centro de las cuestiones abordadas. No hay sino una pregunta, que es la reclamación del Ser. Desde la infancia, en que el niño interroga a los mayores acerca de todas las cosas, sin dramatismo alguno, porque supone un previo y exacto saber de ellas, hasta la madurez intelectual, el pretendido avance de sabiduría consiste en un mero saber qué cosas no deben ser preguntadas. Saber, pues, vale tanto como saber qué es lo que no se debe ya preguntar. Se tiende a evitar desde el cuestionario de Perogrullo hasta lo que constituye la ciencia reconocida y hecha. Repitamos, pues, que el metafísico, una vez que ha prescindido de todas las cuestiones inesenciales, se queda con una sola: es el problema de la Metafísica. Diametralmente opuesto, en intensidad dramática, al mero preguntar del hombre ingenuo, porque si éste, cuando interroga, posee la previa evidencia de que en alguna parte reside la respuesta que reclama, para el metafísico, en cambio, su esencial pregunta, su problema, es también problema.

Ahora bien: el hombre dispone de un género de saberes —los saberes científicos— sobre los que descansa, en cierto modo, toda su vital estructura. La pretendida unidad de los conocimientos científicos es un puro mito. Contribuye a su articulación aparente el que nos sean así presentados en las escuelas universitarias. Heidegger advierte aquí con toda robustez de qué modo las ciencias dejan intacto el problema de la Metafísica. Y no sólo esto, sino algo más: de qué forma es imposible que el problema de la Metafísica aparezca, a través de las ciencias, como un problema a que éstas nos conducen, nos delimitan y plantean, pero no resuelven. Nada de esto sucede así. Todas las ciencias alcanzan análoga cota objetiva. Caracteriza a cada una su peculiar manera de considerar a los objetos. Sin que ninguna de ellas sobrepase, en este sentido, a las otras. Así el conocimiento matemático, y es un conocimiento exacto. Pero "reclamar exactitud a la Historia es ofender la idea misma de rigor específico a que obedecen las ciencias de la cultura". La filología constituye un saber riguroso, que no debe ser confundido con la exactitud de la matemática. Para las ciencias, por tanto, no hay problema del ser mismo como objeto posible de una investigación fundamental.

Puede advertirse en este punto una curiosa discrepancia con Max Scheler, a quien, como es sabido, preocupó mucho la Metafísica en los últimos años de su vida. En un pequeño trabajo de Max Scheler —*Philosophische Weltanschauung*—, escrito dos semanas antes de morir, y que es como su testamento filosófico, publicado en un volumen póstumo de igual título, resume unas ideas centrales sobre el carácter del saber metafísico. Las ciencias positivas, según él —Matemática, Física, Biología, Psicología, Derecho, Historia—, reunidas a las disciplinas o ciencias del valor —Teoría de los valores, Estética, Ética, Filosofía de la cultura—, conducen a la Metafísica. Con una sola condición: que entre todo eso y la Metafísica de lo Absoluto se intercale una gigantesca disciplina: la Antropología filosófica. Nada más extraño, sin duda, a Max Scheler que ese franco ponerse ante el problema de la Metafísica que Heidegger postula. (Podemos alegrarnos de que Max Scheler se viese imposibilitado de escribir su Metafísica. Librándonos así de un nuevo hegelianismo cerrado, de muy grave carácter.)

Tiene gran importancia —histórica— este ademán que frente a la Metafísica ensayan los filósofos actuales. Su objeto, su problema, debe ser investigado metafísicamente. Aquella problemática sustancia —la idea confusa de Locke— que otorgaban los empiristas a los metafísicos

para entretener sus ocios, y conseguir así que no perturbasen el auténtico saber de experiencia, nos produce hoy una sonrisa. La sustancia —que sería el objeto de la Metafísica— consistía, para Locke como para Hume y Ber-keley —llegando gravemente hasta Kant—, en ese "algo" que queda en el objeto, cuando prescindimos de su manojo cognoscible de cualidades. Estas cualidades son conocidas por las ciencias, y véase aquí denunciada la característica viciosa a que antes nos referíamos.

Las ciencias tienen el propósito deliberado de decir de las cosas, tanto la primera como la última palabra. Están, pues, frente al mundo, abordando sus posibilidades cognoscitivas. Pero con el Ser se relaciona igualmente el obrar —científico o no— del hombre. En una actitud libre de la existencia. Hay en todo ello —objetividad de las ciencias, impulsiones forjadoras— una clara sumisión al Ser, un revelarse al Ser. Es el hombre quien estimula la ciencia. El cómo acontece esta ruptura o irrupción —*Einbruch*— de un ser, llamado hombre, en la totalidad del Ser, y cómo debe encadenarse a esa referencia al mundo y a esa actitud frente al mundo, lleva en sí el nexo profundo entre la vida —*Dasein*— y el existir de la ciencia.

De una manera o de otra, el hombre científico admite la presencia del Ser. Es más: incluso lo justifica y queda a sus sombras adherido. Hablará entonces del Ser, y de nada más que del Ser. Este Nada que aquí aparece ocupará nuestras investigaciones próximas. ¿Es una exigencia del lenguaje, extraña, por tanto, al Ser, la que nos obliga a referirnos a ella? La ciencia deja a un lado la Nada, como lo que cree que ésta es: nulidad, *Nichtige.* Pero ese abandonar de la ciencia, ¿no es precisamente un añadir, un conferir? ¿No hay en la ciencia hueco alguno donde, en la misma forma que al Ser, podamos situar a la Nada? La respuesta es, sin duda, negativa. La única concepción científica, rigurosa, de la Nada, es que de ella nada puede saberse. Que equivale a un "nada quiere saberse". Y, fuera de la ciencia, ¿qué es la Nada? Pero obsérvese que, en el momento en que la ciencia se vuelca esencialmente sobre algo, requiere el concurso —*Hilfe*— de la Nada. ¿Qué género de discrepancia es esa que entonces aparece? El conflicto, como se ve, está ya aquí inevitable. Cuestión metafísica pura acerca de la Nada. Y preguntaremos *Wie steht es um das Nichts?*

II

El procedimiento que utiliza Heidegger para descorrer el velo de la Metafísica es de una sencillez encantadora. No se trata de localizar un sector en el territorio de los saberes y otorgarle, como premio a su audacia teorética, el reino de un sistema. Es otra cosa bien distinta. Heidegger no cree oportuno auxiliarse de toda esa vieja problemática que la Metafísica tradicional colocaba ante el investigador de una manera irremediable. La Metafísica consiste en un grupo de cuestiones, y en el grado en que éstas existan logrará aquélla su propio perfil. Ahora bien: esas cuestiones aludidas no son unas cuestiones cualesquiera, cuyo único sentido metafísi-co sea el de haber fracasado ante ellas los métodos ordinarios —científicos, lógicos— de investigación. La legitimación metafísica se nutre de otro género de exigencias. Las cuestiones son, en cierto modo, elaboradas, obtenidas, siquiera en un instante fugacísimo, con ayuda de una dimensión profunda y radical que en nosotros reside.

Pues bien: Heidegger, ante el inmediato compromiso de definir la Metafísica, realiza en su honor la mejor cosa, a saber: requiere una cuestión, elegida entre aquéllas sobre las que recae más evidente y general sospecha de carácter metafísico. Comprueba luego que su planteamiento es extraño a las ciencias y, por tanto, que éstas no la reconocen como problema. Examina después el sentido lógico que pueda revestir esa pregunta inicial que lanzamos a todos los objetos: la de qué cosa sean. Un continuo rosario de paradojas denuncia, en este punto, la impropiedad lógica de la esencia que se investiga. Pero la cuestión es de tal índole, que está ahí, ante nosotros, y no la hace desaparecer, el hecho de que sea imposible adscribirla a unas esferas ontológicas determinadas. Así, el esfuerzo inquisitivo ha de continuar, hasta revelársenos una peculiar vivencia, del más complejo carácter, enlazada a nuevas entidades, que entonces aparecen con un sentido irreductible y primario. La dificultad máxima reside aquí, en este orbe originalísimo de Heidegger, adonde hemos llegado, a base siempre de penetrar en regiones cada vez de más difícil acceso. Hasta vernos, de pronto, en la dimensión radical de nuestra Vida, en su nexo profundo con el Ser. Pero hay que salir de allí para que nuestro hallazgo metafísico sea recubierto de forma categorial y se haga cognoscible. Pues si el momento en que la cuestión vibró acorde con la dimensión esencial de nuestra vida es el que la reviste de legitimidad metafísica, este otro, posterior, en que la vivencia adquiere eficacia y estructura, ademán del Ser —objeto investigable, diríamos—, es la más delicada tarea a que la construcción de una Metafísica da origen. Este rango categorial de la Metafísica, este

existir ontológico tan particular, que confiere a la vivencia primaria el hecho de que es apresable por categorías, se convierte, ni más ni menos, en la razón del ser de la Metafísica. Lo que impide toda sospecha de relación con otras esferas que por ahí existen, como la problemática religiosa y, más propiamente, el problema de la Mística.

Ante nosotros tenemos, pues, una dificultad que en el artículo anterior planteábamos. Es la cuestión acerca de la NADA. Aquéllo que la ciencia abandona olímpicamente como "lo infecundo". Esta cuestión de la Nada es la que sirve a Heidegger, en la conferencia que comentamos, para denunciar o poner de manifiesto el mecanismo a que toda construcción metafísica obedece. O sea el esquema de nuestro anterior párrafo. El análisis de Heidegger es una genial maravilla, porque este maestro, a la vez que descubre en la *Dasein* una serie de perspectivas vírgenes, utiliza con todo primor el secreto fenomenológico. Vamos a intentar resumirlo en su desnudez más clara. De propósito, un poco tosca, para conferirle captación más fácil.

Nuestra insistente e ingenua reclamación, en presencia de la Nada, es preguntar: "¿Qué es la Nada?" Pero esta pregunta, la más sencilla y primaria que dirigimos a las cosas, nos revela una cualidad insólita. En ella conferimos a la nada, de una manera o de otra, un Ser. La colocamos ante nosotros como un ser. Acontece, pues, con esa pregunta, que se despoja a la Nada de lo que constituía su peculiar característica. Aquello que, al ser precisamente advertido por nosotros, nos impulsaba a preguntar qué cosa "es" la Nada. Pero si obviamos con algún artificio esta dificultad, nos encontramos con que también es imposible toda respuesta a esta pregunta. Que, por fuerza, consistiría en algo así como: la Nada "es" esto o aquello. Según vemos, tanto la pregunta como la respuesta son, por igual, paradójicas y absurdas. Hay, por tanto, ante nosotros un caso en que las reglas fundamentales del pensar son inservibles. Pues el pensar, al pensar la Nada, contravendría su esencial peculiaridad.

Ante estos fracasos de la pura proyección lógica, el carácter del problema va delimitándose. Necesitamos, pues, localizar la Nada, hacerla, en cierto modo, objeto, y un objeto tal, que la anterior dificultad de conferirle un ser no implique paradoja y destruya nuestras interrogaciones. Esta es ahora la cuestión. Ante la cual intentamos decir: la Nada es negación de la totalidad —*Allheit*— del Ser; sencillamente, el No-Ser. Pero aquí obligamos a la Nada, en cierto modo, a la suprema determinación de un negar, acto específico del entendimiento que significa el predominio lógico, antes abandonado. Las posibles relaciones entre la Nada, la negación y la negatividad. Podríamos, en todo caso, aceptar que "la Nada es, como el no y la negación, originarios primitivos".

Pero notemos que, profundizando un poco más en este camino, hacemos depender la posibilidad de la negación como acto intelectual, y, por ende, el entendimiento mismo, justa y precisamente de la Nada. Todo ello nos induciría a hablar de una cierta imposibilidad formal de plantearnos el problema de la Nada. Ahora bien: si nosotros, a pesar de todo ello, seguimos adelante, nos prenderíamos de una enésima firmeza. La de que si la Nada tiene derecho a ser problema, debe sernos dada de antemano —*zuvor gegeben sein*—. Y la posibilidad de su hallazgo tiene que ser igualmente indubitable. Si bien acontece que, para encontrar algo, hay que tener ya de él, de una manera o de otra, un saber. ¿Existe, en este caso peculiarísimo de la Nada, algún rastro o indicio de esa índole? ¿Y cabe hablar sino de una especial investigación en la que resida un puro encontrar? *Ein Suchen, dem ein reines Finden zugehórt?* Fijémonos, de nuevo, en la difusión que de la Nada hemos hecho. "La Nada es la simple negación del Ser como un Todo." En ella existe una indicación notificadora de precioso interés.

Ahora bien: ¿cómo es posible que tengamos frente a nosotros, dado, el Ser, en tanta totalidad? Pues de su negación, hemos dicho surgiría la Nada. ¿Cómo ha de sernos abordable la totalidad del Ser? Claro que podríamos pensarla en la "idea", y luego negar lo imaginado en el pensamiento. Por este camino llegaríamos al concepto formal de una Nada imaginaria, además de recaer en la peor clase de idealismo. ¿Qué hacer, pues? Hay que fijar bien qué sea eso de la totalidad del Ser. Y cómo es posible una experiencia nuestra de esta totalidad.

Vamos a distinguir para ello entre la experiencia de la totalidad del Ser, absolutamente en sí, y el encontrarse —sentir, vivir el encuentro— en medio del Ser como totalidad, tener ante sí la totalidad del Ser. Lo primero es fundamentalmente imposible. Lo segundo acontece en nuestra Vida. Aparece ya aquí la célebre entidad de Heidegger, *das Dasein.* (Sobre esta misma entidad vital trabaja hoy con ardor, en España, el maestro Ortega, y los magníficos resultados que obtiene —y espera obtener— los sabemos muy bien los que frecuentamos las conversaciones filosóficas de este maestro.)

Hay vivencias características, en las que reside ese privilegiado aparecerse, descubrirse, el Ser como totalidad. Por ejemplo, el tedio. Pero no el tedio corriente que sentimos ante un espectáculo,

una ociosidad o una dedicación cualesquiera. No. Aludimos al tedio angustioso, esa indiferencia absoluta que se fragua en las profundidades abismales de la Vida, y que nos sumerge en las cosas entre pertinaces nieblas. Ese tedio angustioso revela al Ser en tanto totalidad. Y nos deja en medio de él de un modo indudable. Constituyendo a la par el acontecer fundamental de nuestra Vida. Y veamos qué relación tienen estas vivencias —que se pueden denominar metafísicas— con nuestro problema de la Nada. Menos que nunca, frente a ellas, autorizaremos a la Nada como negación de esa totalidad revelada, obtenida. Más bien se nos ocurre preguntar si no tienen lugar en la Vida procesos análogos de los que pudiese brotar la Nada. Vivencias metafísicas del mismo rango y eficacia. Parece que sí son posibles, y tienen lugar —aunque muy rarísimas veces— en los momentos supremos del espanto, de la angustia aterrorizada o pánico cósmico. No nos referimos, claro, a los corrientes procesos de ansiedad, desasosiego, etc., que obedecen a un sencillo mostrarse pusilánime ante algo. Y también se trata de muy otra cosa que de un complejo de temores. La angustia es, sí, como el temor, angustia de algo, pero no de *esto o aquello.* Aparece aquí una imposibilidad esencial de ser determinable. La angustia se hace acompañar de una aureola lúgubre y siniestra. No podríamos decir por qué esos adjetivos corresponden a la angustia. Hay quizás también una delimitación del Ser como totalidad, que nos sobrecoge y oprime en la angustia. *Die Angst offenbart das Nichts.* Quedamos suspensos ante la huida de la totalidad. Con esto se enlaza que nosotros mismos nos refugiemos en medio del Ser. Sólo la pura *Dasein* recoge el palpitar de la angustia. La angustia no tolera el lenguaje, pues el Ser, como totalidad, estrecha a la Nada, y calla en presencia de todo lo que consista en decir: "es". Nos falta aún la prueba de la vivencia actual de la Nada. Pero su recuerdo inmediato está ahí, y nos autoriza a decir que aquello ante lo que y por lo que nosotros nos angustiamos era propiamente la Nada. La Nada misma. En este punto comienza para el metafísico la esencial tarea. Ha de darnos de la Nada un saber vigoroso. En cuya expresión consiste radicalmente el problema de la Metafísica. Ya veremos en las próximas notas cómo Heidegger logra la captación de este saber. La pregunta sigue siendo esta: *Wie steht es um das Nichts?*

III

Veíamos, pues, cómo el pánico aterrorizado, la angustia, nos descubría la Nada. Y de tan particular y privilegiada manera, que no la ponía ante nosotros como un ser. Ni nos era dada como un objeto. No debemos confundir, por tanto, a la angustia con un método aprehensor de la Nada. Es ya precioso y suficiente para nosotros que nos haga posible el referirnos a la Nada, resolviendo los conflictos de índole lógica que nos lo impedían. Pero hay más, y es que la angustia establece el hallazgo de la Nada en un mismo bloque con el Ser como totalidad; al lado, pues, del Ser. Sin exclusión del Ser. En exacta y pura convivencia. No se trata de un simple aniquilamiento del Ser con que un estado angustioso nos favorezca, con objeto de que en su lugar propio edifiquemos o reemplacemos la Nada. No podría acontecer semejante cosa, ya que la angustia es, en último extremo, debilidad frente al Ser. La angustia, como tal, es, desde luego, extraña a los actos ejecutivos que signifiquen una negación del Ser, incluso como totalidad. Sin embargo, podemos obtener de ella el proceso mismo en que la Nada dibuja ante nosotros su perfil más entrañable, lo que hay en la Nada de gravitación específica pura: el anonadamiento. En el pánico angustioso a que nos referimos tiene lugar un desplazarnos, un retroceder ante algo. No es una huida, ya que ésta se caracteriza por la no admisión de otra cosa sino de aquello de que se huye. Retroceso que no supone tampoco un hacia sí, sino que es esencialmente denegador. Si bien la denegación, el rechazar, es una vereda por la que nos deslizamos de modo inminente y radical al hundimiento decisivo del Ser como totalidad. Este ser destruido como totalidad es lo que la Nada proyecta sobre la Vida en la angustia, oponiéndola y cercándola con máximo rigor. Es, repetimos, lo que pasa a constituir la esencia de la Nada: el anonadamiento.

El anonadamiento —*Nichtung*— no es un aniquilamiento —*Vernich-tung*— del Ser, ni él mismo procede de una negación. No hay captura del *Nichtung* en ninguno de estos actos. Heidegger escribe en este punto: *"Das Nichts selbst Nichtet."* La Nada misma anonada. Nótese que el acto de anonadar no acontece al arbitrio de nadie, sino que incluso podría mostrársele como ejemplo de acción causal por parte de la Nada, como la trascendencia misma de la Nada frente al Ser.

Y llega ahora el momento culminante de todo nuestro esfuerzo por dar a la Nada un sentido. Resulta, de súbito, que la admisión del Ser a través de un proceso angustioso aparece capturada, hecha posible, por la Nada. Esta conduce a la Vida junto al Ser. Sólo en nombre de una primaria revelación de la Nada puede la Vida avanzar y penetrar en los territorios del Ser. Pues Vida equivale

a un adentramiento, a una inmersión —*Hineingehaltenheit*— en la Nada. Aquí reside lo que podemos denominar la trascendencia sobre el Ser. La Nada logra así el rango de constituir la posibilidad misma de la revelación del Ser, como algo para la Vida humana. Y no es un concepto opuesto al Ser, sino que permanece fiel a la esencia del ser mismo. En forma análoga al ser del Ser acontece, en realidad, el anonadar de la Nada.

La investigación metafísica sobre la Nada que Heidegger efectúa adquiere su más firme legitimidad cuando vemos que ese objeto metafísico rechaza otras aprehensiones. La Nada no es lo que hasta aquí se ha creído de ella. Esto nos revelan los análisis que ahora hacemos, de donde brota, con inigualado vigor, todo ese conjunto de cosas que la Nada, desde luego, "no es". Cuando en uno de nuestros artículos anteriores nos afanábamos en seguir las huellas de la Nada, ya surgió ante nosotros una entidad, la negación, con unas pretensiones aclaradoras. Íbamos entonces en busca de la Nada sin tener de ella experiencia metafísica alguna. Hemos de aceptar, sin embargo, que la negación es quizá el más rotundo *testimonio* que *expresa* la gravitación de la Nada en nuestra Vida. Este hecho pertenece, sin duda, a una esencial característica del pensamiento humano. La negación se legitima y reside en un No. Pero el No es anterior a ella, y no puede identificársele a un método eficaz para la diferenciación o discriminación de lo dado. Pues ¿cómo explicar la dependencia del No a la negación, si ésta sólo puede negar en tanto es dada previamente la materia negable? (Todo formalismo categorial se deshace en este punto. Las cosas vienen provistas de categorías materiales, y ellas mismas son categorías.) Y ¿cómo lo negable, o aquello que es objeto de negación, puede ser referido a un No, siendo así que todo pensar supone un No previsto? El pensar utiliza siempre el No y está edificado sobre él. Pero el secreto umbilical del No es el anonadar de la Nada, y también la Nada misma. El No no se origina, pues, en la negación, sino, al contrario, la negación se fundamenta en el No. La Nada es, por tanto, el origen de la negación, *nicht umgekehrt,* no al revés. Y menos aún se equivalen y confunden. Fácil es advertir que estas cuestiones aluden al destino de la Lógica en la Filosofía, y aun a los principios mismos de esta disciplina fundamental.

Hay una latencia de la angustia que le proporciona la dimensión más profunda. No necesita ser provocada, avivada, por aconteceres extraordinarios. Está ahí siempre, suspensa sobre nosotros, dispuesta a aparecer en presencia de las más insospechada futilidad. El adentramiento de la Vida en la Nada a causa de la angustia hace a los hombres localizadores de la Nada. Es así como podemos, y no por una recta y peculiar afirmación, apoderarnos, en cierta manera, de la Nada. Esa inmersión en la Nada es justamente la superación del Ser como totalidad: la trascendencia. Nuestra pregunta sobre la Nada nos sitúa ante la Metafísica, la disciplina rectora de lo trascendente. Metafísica es la pregunta o reclamación del Ser como tal Ser y como totalidad. La pregunta acerca de la Nada pone de relieve la característica de un ir hacia el Ser. Se nos presenta, por ello, como una cuestión metafísica pura. A la vez que revela dos aspectos esenciales: todo problema metafísico comprende, en cierto modo, a la totalidad de la Metafísica. En todo problema metafísico aparece interesada centralmente la Vida, que plantea la cuestión misma. Pero veamos qué nos autoriza a decir que la pregunta acerca de la Nada abarca la totalidad de la Metafísica.

En la Metafísica de la antigüedad, el problema de la Nada adquiría expresión en una proposición ambigua: *Ex nihilo nihil fit.* Es concebida, pues, la Nada en el sentido de un No-ser, como algo que se ofrece sin configuración y sin forma. La dogmática cristiana niega, sin embargo, la verdad de ese principio. La Nada es aquí "la ausencia pura y simple del Ser extradivino". *Ex nihilo fit ens creatum.* La Nada es lo que opone al Ser propiamente dicho el sumo ente, Dios, que es *ens increatum.* Las cuestiones del Ser y de la Nada no adquieren aquí pleno sentido metafísico. Permanecen vírgenes frente a la investigación. Incluso se aparta a un lado la dificultad de que si Dios crea de la Nada, debe precisamente, por ello mismo —por la Nada—, poder ser ésto y aquéllo. Pero si Dios es Dios, no puede conocer a la Nada de otro modo que excluyendo de lo Absoluto toda nulidad. Esta ojeada histórica no tiene valor alguno, y se limita a presentarnos la Nada como el concepto negador del Ser en sentido estricto.

Ahora bien; de cualquier modo que lleguemos a la consideración de la Nada como problema, su aspecto metafísico despertará en nosotros el esencial problema, aquel que vigoriza la Metafísica toda: el hallazgo del ser del Ser, *Sein des Seinden.* La Nada no permanece como algo indeterminado frente al Ser, sino que se manifiesta perteneciente al ser del Ser. Aquí cita Heidegger el principio hegeliano de que *"Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe."* El puro Ser y la pura Nada son una y la misma cosa. Pero no porque se correspondan en algunos caracteres, como su indeterminabilidad, sino porque el Ser es y aparece sólo por la trascendencia de la Vida en la Nada.

Todavía, por otra razón, comprende la Nada la totalidad de la Metafísica. Y es que en ella reside

el secreto de origen de la negación. O sea la decisión fundamental acerca del legítimo sentido de la Lógica en la Metafísica.

Considerábamos en la Nada un segundo aspecto metafísico: el de su nexo radical con nuestra Vida. ¿Hasta qué punto el problema de la Nada moviliza en remolino el eje central de nuestra Vida? Nuestra Vida caracteriza ciertamente a la ciencia, a los saberes. Y si nuestra Vida adquiere y logra relieve determinante por medio del problema acerca de la Nada, entonces es ella misma problemática, gracias a ese problema. La sencillez y precisión de la vida científica reside en que se ciñe únicamente al Ser. La Nada debe abandonar a la ciencia con majestuoso gesto superativo. Fuera de la Nada no hay posibilidad de aclarar lo que sea la vida científica.

Por eso el supremo ridículo es alcanzado por la ciencia cuando ella no acepta con toda seriedad el planteamiento metafísico de la Nada. Pues sólo porque la Nada se manifiesta de algún modo puede la ciencia hacer del Ser mismo un objeto de investigación. Y sólo coexistiendo la ciencia con la Metafísica puede tener realidad el acto de presentarse los problemas. En párrafos magníficos y decisivos muestra Heidegger el origen y la significación del "¿Por qué?". O sea el primer fundamento de la investigación científica. Y sólo porque nosotros podemos preguntar y fundamentar está entregado a los investigadores el destino de nuestra existencia.

Reside en la esencia de la Vida un ir hacia o sobre el Ser. Este ir hacia el Ser es la Metafísica misma. De aquí que la Metafísica pertenezca a la naturaleza del hombre. Y no sea, por tanto, ni el secreto que pueda descubrir una filosofía, ni tampoco un recinto abierto a la arbitrariedad. Véase, pues, cómo se independiza la Metafísica de todo artificio sistemático y se encarama a un rango peculiar, extraño a toda clase de recursos de índole fragmentaria. La sombra de Scheler y sus esquemas para una nueva Antropología filosófica podía proporcionarnos aquí amplias perspectivas. Incluso debe y puede modificarse la frase clásica de que el hombre es un animal racional por la más auténtica de que es un animal metafísico.

La verdad de la Metafísica tiene en las próximas inmediaciones, en sus cercanías, el reino de los más profundos errores. La legitimidad teorética de la Metafísica —su seriedad misma como bloque de saberes— es de más amplio radio que el rigor de las ciencias. Hasta el carácter de la Metafísica, permitiéndole justificar la idea misma de la ciencia, la distingue de ese otro orden de problemas que llamamos Filosofía, incapacitada ésta —según es notorio— para un gesto análogo frente a la ciencia.

Nota final

Comprendemos las dificultades con que habrá tropezado el lector que haya tenido el raro interés de seguir conmigo estos artículos. Si fuésemos capaces, en este punto de alguna alusión chistosa, diríamos que la imposibilidad trágica de comprender le otorgaría como premio la vivencia angustiosa y metafísica que se requería. La forma con que Heidegger aborda el problema de la Nada y sitúa el carácter de la Metafísica es cosa a la que no dudaremos en adscribir una originalidad radicalísima. El recuerdo de Hegel es constante, sin embargo, a través de todas las incidencias y de todos los virajes tensos. En especial cuando Heidegger acude a una cita de Hegel y en ella hace hincapié de certeza. Pero Hegel permanece siempre en un sector conceptual. No hay en sus forcejeos lógicos concesión alguna a ese género de vivencias que sirven a Heidegger para edificar todo el edificio. Si bien no es discreto lanzarse a fáciles y prematuras acusaciones. En esta hora misma, Heidegger trabaja con ardor en problemas ontológicos que comprenden estas dificultades. El ejemplo de esta ruta breve y sustanciosa a través de una gradación teorética sobre las diversas altitudes de la Metafísica, la Filosofía y la Ciencia es de una magnitud incomparable.

[LA GACETA LITERARIA, 75, 1 de febrero de 1930, pág. 11; 76, 15 de febrero de 1930, pág. 13; y 79, 1 de abril de 1930, pág. 14. Las tres entregas las hemos reunido en un único artículo para comodidad del lector. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuademación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minue-sa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 21-46. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 15-34]

Contrarréplica breve

Varios amigos me han interesado estos días que formalice una seria polémica con el académico de Ciencias señor González Quijano. Que podría versar sobre las características del conocimiento

filosófico y su legitimidad radical, frente al saber que podemos denominar positivo y pragmático. Al ser requerido por mis amigos para esta tarea, se me insinuaba —favoreciendo hasta el infinito mis modestas posibilidades— que la cuestión era magnífica y yo uno de los más indicados para torpedearla con todos los honores. Un poco influido —lo confieso— por un panorama así, releí de nuevo la carta con que el señor Quijano contestaba mis acusaciones. Toda mi buena voluntad de encontrar en ella un asidero polémico ha fracasado. Yo invito a mis amigos a que lean esa carta a que me refiero y si les es posible lean también el discurso que dio origen a esta pequeña marejada.

Pues lo mismo en la carta que en el discurso el académico señor González Quijano demuestra una tan notoria incapacidad para los problemas de orden teorético, que toda discusión con él sobre temas semejantes sería estéril. Además, que la discusión no existiría, sino tan sólo un monólogo, mi monólogo. Pero la cuestión es que el señor Quijano —si tuviera en la cabeza algo más que su media docena de fórmulas técnicas— pudo dar origen, es en extremo sugestiva, y ese monólogo aludido he de intentarlo algún día. Y no lo hago ahora, porque no vaya unido el nombre de este señor académico a una empresa intelectual que él no ha sabido ni podido comprender.

Créanme mis amigos: Una polémica con el señor González Quijano es imposible.

[LA GACETA LITERARIA, 75, 1 de febrero de 1930, pág. 11]

Filosofía. El filósofo Gómez Izquierdo

Recibimos días pasados con gran tristeza la noticia de su muerte. El señor Gómez Izquierdo era distinguido y estimado en los núcleos intelectuales que en nuestro país dedican su atención a los problemas de la filosofía. Representaba treinta años de labor filosófica muy varia, en la que puso siempre de relieve, a más de las disposiciones naturales que reclama la tarea especulativa, otras cualidades excelentes de estudioso, debiendo a estas últimas su contacto con las nuevas tendencias de la filosofía actual.

Era sacerdote católico, y su primera formación filosófica la debía a Lo-vaina, donde fue discípulo del cardenal Mercier. En la Universidad de Granada —cuyo decanato de Filosofía ocupaba al morir— explicó durante veinticinco años la cátedra de Lógica, convirtiéndose por tanto su magisterio universitario en la iniciación filosófica de futuros abogados y humanistas. No conocemos directamente su labor de cátedra, ni si disponía de buenas dotes de maestro, pero aunque hubieran existido se habrían ahogado en una estructuración universitaria como la española. Así no hay en España escuelas o grupos de filosofía, sino sólo esfuerzos individuales que florecen en aislamiento provincial e incógnito.

El profesor Gómez Izquierdo deja varios libros excelentes. Entre ellos *Nuevas direcciones de la lógica* (1907), exposición crítica y muy fiel de las corrientes lógicas en los dos últimos tercios del siglo XIX. Es una obra de buen comenzar, fruto de unos años bien aprovechados con los maestros neoescolásticos de Lovaina. Pero no llega en madurez intelectual y en valiosas perspectivas originales a su *Análisis del pensamiento lógico* (1928), obra inacabada, de la que no publicó más que el volumen primero. Este libro ofrece rasgos muy curiosos que no deben olvidarse sobre uno de los aconteceres anecdóticos más destacados que ha puesto en circulación la actual filosofía. Nos referimos a esa pretendida nueva vigencia de las obtenciones escolásticas, a ese supuesto reflorecer medieval que la escuela "fenomenológica" de Husserl ha suscitado en los sectores católicos. El señor Gómez Izquierdo en ese su último libro que citamos aparece como un cultivador de esa tentativa, y recoge así de las investigaciones fenomenológicas su actitud objetivista, descubriendo a la par coincidencias esenciales que a nosotros nos parecen en alto grado discutibles. No obstante, el libro es de gran interés, y ese mismo afán de penetrar y obtener botín en las reservas de Husserl hacen que se despoje el autor de aquellos residuos psicologistas que siempre se advierten en los filósofos procedentes de Lovaina.

Las huestes neoescolásticas más inteligentes vienen dedicándose hace ya varios años a la tarea de denunciar en las cimas filosóficas actuales gérmenes del medievo. Nos parecen muy exagerados estos afanes, que parecen fruto de una *política* captadora y perspicaz. Es lo sucedido frente a la fenomenología de Husserl. Es lo que se pretende que suceda —según un libro reciente de Gorg Koepgen que hemos de comentar— con las más afortunadas investigaciones ontológicas de Nicolás Hartmann, el genial filósofo de Colonia. Los que conozcan siquiera regularmente estos movimientos

filosóficos y también el carácter de los métodos y los problemas de toda la escolástica proclamarán en seguida lo impropio de esos intentos conciliadores. Parece que ya es hora de que esto se diga con claridad, y se liberte a la actual filosofía de ascendencias arbitrarias como la que denunciamos.

El hecho de que actualmente se acometa por los filósofos la superación radical de la filosofía moderna —de Descartes a Kant y después todos los matices neokantianos— no autoriza a creer que esto se deba a una restauración de la vieja problemática, definitivamente debelada. Más bien acontece por una genial característica de nuestra época, que cabe filiar con los momentos históricos de más jugoso porvenir para la tarea filosófica.

El profesor Gómez Izquierdo sirvió —muy honrada y fielmente por cierto— en su *Análisis del pensamiento lógico* esta ofensiva neoescolástica de última hora. Puso en ella su fino esfuerzo de pensador enterado y ágil, sin perder nunca de vista el norte de serenidad que presidió siempre sus tareas de filósofo. Cuando se trate de comprender, repetimos, en sus más serias y profundas raíces, las aportaciones que los sectores neoescolásticos han procurado al triunfo teorético de un punto de vista así, no podrán olvidarse estos análisis del señor Gómez Izquierdo, que renueva de este modo la vieja tradición española —¡oh, nuestro gran Suárez, el último genial teólogo, según dicen hoy mismo los alemanes!— de dar a Europa de vez en cuando un rasgo filosófico de interés (refiriéndonos, claro, a figuras eclesiásticas).

Hay en la historia del profesor Gómez Izquierdo algunos errores que le acreditan de poco tacto crítico para la valoración de cosas y personas. Así, por ejemplo, alguna intervención suya, en la que demostró no advertir en los ejercicios de un joven opositor síntomas de una capacidad filosófica tan extraordinaria como la que luego este señor ha demostrado. Miopía imperdonable que a nadie se le ocurrirá justificar.

Bien se habrán advertido a lo largo de estas rapidísimas notas que hemos tejido en honor del filósofo aragonés, las radicales diferencias y la oposición profunda que despierta en nosotros su labor. Pero a pesar de todo ello, por generoso, justo y gratísimo deber intelectual, publicamos las líneas anteriores, nutridas no de admiración, pero sí de reconocimiento de unas dotes filosóficas que aquí no son corrientes.

[LA GACETA LITERARIA, 77, 1 de marzo de 1930, pág. 2]

Unamuno y la filosofía

Es, sin duda, opinión general de las gentes semicultas de nuestro país la de adscribir la obra y la significación de Unamuno a ese círculo de problemas que es la filosofía. Creemos —en este punto, como en otras graves mixtificaciones que hasta ahora han hecho peligrar entre nosotros el justo sentido de los valores de la cultura— que es ya posible aquí, sin temor alguno a la apreciación errónea, establecer con todo rigor qué sea esto de hacer filosofía. Y, por tanto, de ser filósofo. Sin que nadie pueda advertir propósitos de índole peyorativa, que sería grotesco suponer en nosotros, frente a la figura más eminente de que disponemos en esta hora, aspiramos a obtener y demostrar en este artículo cómo don Miguel de Una-muno está bien lejos de ser —y de querer ser, claro— un filósofo, y cómo su obra, su problemática y sus inquietudes son bastante ajenas al genuino carácter de la filosofía.

Es innegable que Unamuno dispone de una riquísima y hasta genial capacidad para las dedicaciones centrales del espíritu, pero, a la vez, está patentemente indotado para empresas estrictas de filosofía. La tarea filosófica posee una razón de ser muy peculiar que la distingue con gran precisión de otras actividades intelectuales cualesquiera. Estimar otra cosa, a más de constituir una confusión anárquica, desvirtúa totalmente la valoración misma que corresponde a esos objetos deliciosos, que son los conocimientos, y engendra, a su vez, la trágica impotencia cósmica por la que han perecido todas las culturas.

Vamos, pues, a aceptar la filosofía como una determinada actitud frente al Universo, con unos objetos a su vera que a ella, exclusivamente, le son dados, con unos problemas obtenidos de la significación que informa la filosofía misma y, por fin, con unos métodos que para ella tan sólo son utilizables. La concepción integral del Universo que proporciona la visión teorética aquí aludida, y sólo ella, es la filosofía. Ha de conseguir, pues, para nosotros, unos conocimientos dotados, por tanto, de la validez y necesidad que en este género de objetos reside. Si el análisis que hagamos de

una cualquiera de las tres o cuatro figuras más eminentes de la actual filosofía —Max Scheler, Heidegger, Hartmann— no nos revela con suficiente evidencia lo que decimos, ahí está la historia misma de la filosofía, desde sus primeros vagidos, con su mayor o menor posibilidad de creación genial en las distintas épocas, pero en todas obediente y fiel a esos rasgos primarios que corresponden al saber filosófico.

Al lado de la filosofía hay los desmontadores de la filosofía. Hombres geniales, si se quiere, pero que realizan, en este aspecto, una labor subversiva y profundamente perturbadora. Un ejemplo es Nietzsche. Un ejemplo es también Unamuno. Si bien hay en Nietzsche mayor eficacia para ese debelar filosofías, porque es indudable que conocía mejor que Unamuno los problemas filosóficos —e iba a ellos con saña, a diferencia de Unamuno, que los encuentra al paso, sin querer, observándolos porque se resisten a su ontología mística—, y localizaba así con terrible precisión todos los disparos. Pero dispone Unamuno, frente a Nietzsche, de una profundidad religiosa —y también diríamos metafísica, con las restricciones que luego hemos de señalar— que le permite alzarse sobre los resultados de la filosofía y denunciar unas insuficiencias radicales que la hieren en esa primaria actitud por ella utilizada para legitimarse. Mas es curioso observar cómo la aparición de estos desmontadores de la filosofía acontece siempre con posterioridad a la existencia de otros hombres que crean o resucitan la experiencia teorética pura. Así, en la cultura griega —que será siempre ejemplo magnífico, por lo que tiene de auroral nacimiento de una nueva actitud frente a las cosas, frente al cosmos— la fidelidad básica a que obedecían ya los sabios míticos, desde los creadores de cosmogonías hasta los físicos auténticos que nutrieron después las escuelas presocráticas, es la de un puro especular filosófico.

Llega un momento, sin embargo, en que la máxima jerarquía de los problemas que se despiertan en una cultura no corresponde a los de orden teorético, a cuyo servicio exclusivo está la filosofía, sino a otros distintos, los que sean, y entonces surge este fenómeno que denunciamos, el cual consiste en una pretensión de arrebatar a la filosofía su validez peculiar. O todavía más aún: poner sus métodos y sus conclusiones a las órdenes —he aquí su papel de *ancilla*— de aquellos problemas que la desplazaron de las cimas. Es lo acontecido con dos tendencias que frente a la filosofía alcanzaron plena y triunfal manifestación en el siglo XIX. Son: de una parte, el esplritualismo, de índole religioso-teológica; de otra; la culminación positivista. Como se ve, nada semejante en sus resortes internos, si bien ambas destructoras de la filosofía, hasta el punto de hacerse con ella incompatibles.

La dedicación filosófica constituye el puro consagrarse a las cosas con los más fútiles propósitos. Fútiles, claro, en la jerarquía corriente que consideramos a diario. Pero Unamuno —buen espiritualista— cree que, antes de la filosofía, previamente, por tanto, a ella, y confundiéndose con la primera y esencial verdad, hay un sector de problematismos ineludibles. A él debemos ceñirnos, si con *sinceridad*—he aquí el vocablo unamunesco— deseamos conocer alguna cosa. La verdad, para Unamuno, es amor al ser, y las categorías que nos habían de servir para capturarla no existen. La filosofía, ofreciéndonos un saber verídico, se torna así en engaño, falacia enmascarada con la que cubrimos aquella inexistencia categorial. El positivista Comte no supone una esfera previa, sino, al contrario, una esfera posterior, la práctica, y la filosofía, el saber, se justifica tan sólo cuando añadimos un *para algo:* "Saber para prever". Pero esto es absurdo, pues el filósofo intenta capturar el ser de las cosas, su secreto íntimo, si se quiere; pero no ejerce acción causal sobre ellas. Esa frase positivista no tiene sentido filosófico, y ese saber a que alude no es el teorético. Prueba esto cómo los más finos conocedores de hombres, los que de manera más pura y filosófica han desarticulado sus complejos psíquicos —por ejemplo, Max Scheler—, no han sido igualmente los que han proyectado sobre ese *material* humano un poder directo.

La vida individual es, para Unamuno, la justificación central del ser. No le interesa en las filosofías sino el hombre que tras de ellas late, agonizando en pánicos tremendos. Pero filosofar supone la admisión de unas cuestiones que nos son objetivamente dadas, cuya vigencia consiste quizás en el hecho de que un sujeto las piense, pero sin que esto les arrebate en modo alguno la objetividad. Hay unas cosas, las que sean, que se nos ofrecen problemáticas, y cuyas posibilidades de conocimiento han sido descubiertas por la filosofía. Para el filósofo, los problemas están objetivados, situados frente a él, y por eso la más grave tarea de toda filosofía reside en ese momento en que se dispone a designar las cosas cuestionables. Aquellas que van a ser objeto de conocimiento. En Kant, por ejemplo, es el fenómeno —*Erscheinung*—. Más tarde, en el neokantismo de Baden —*Wertphilosophie*—, serán los valores. Ahora, en la filosofía que estructura Ortega, es la vida y su amplia combinatoria de circunstancias. Pero el filósofo considera más cosas: los instrumentos categoriales, que le permitirán realizar y crear filosofía. Para Unamuno, todo esto que

decimos es hipocresía pura, con la que eludimos las cuestiones más graves e inmediatas que cercan nuestro ser. Los problemas son exclusivos de la vida individual en sí, y en ellos se guarece, bien ajena a todas las garambainas objetivantes de los filósofos, la esencial verdad. O la eterna duda. Ello es, sin duda, legítimo, y se nutre de vivencias metafísicas de innegable gravitación sobre nosotros.

En el libro más sustancioso de Unamuno —*Del sentimiento trágico de la vida*— abundan copiosamente los lugares en que este hombre gigantesco manipula los conceptos metafíisicos universales de más alto rango. Este libro, que nosotros hemos leído y leeremos mucho, acreditaría a Unamuno de místico perfecto, si no hubiera en él tanta cultura libresca y tanta hojarasca de alusiones. O, bien, de teólogo imperial, si sus rebeldías tremendas le permitiesen amparar una dogmática. Nada de esto es Unamuno y sí un gran poeta, para quien tiene sentido la esencia misma divinal del hombre. Pues hay un sector de la filosofía, aquel en que están situados los objetos metafísicos, donde el poeta y el filósofo llegan a encontrarse. Pero la característica peculiar de la filosofía, como ya hemos indicado varias veces, es que su función estricta consiste en proporcionarnos conocimientos. No es un metafísico quien posea vivencias metafísicas claras, sino quien, además de eso, puede decirnos conceptualmente qué sentido teorético encierran esas vivencias. (Si algún lector sigue mi exposición de lo que es la metafísica, según Heidegger, comprenderá sin esfuerzo esto que digo.) Claro que frente a las vivencias metafísicas cabe también, a la vez que la actividad teorética, la actividad poética. Así hay el poeta Hólderlin. Y hay, al mismo tiempo, el filósofo Hegel.

No caeremos en la puerilidad de denominar a Unamuno un subjetivista. En un ensayo, que titula: *¿Qué es la verdad?,* ironiza con gran razón Unamuno, a costa de un mote así que, en cierta ocasión, lanzó sobre él un cu-rilla, en nombre de no sabemos qué objetivismos tomistas. Unamuno se rió mucho de ello, repetimos que con razón. Pues el subjetivista es, a la postre, un filósofo, creador de falsa filosofía, si se quiere, pero hombre que engarza en un sistema sus obtenciones y justifica el grado de validez de sus conocimientos. Si corresponde a Unamuno alguna clasificación en el terreno filosófico —en el rigoroso creemos que no—, es precisamente el de desmontador de filosofías, que antes le hemos atribuido. Esto lo realiza a maravilla. Pero de que es hombre majestuosamente dotado para las experiencias centrales —íntimas—, de donde derivan algunos problemas metafísicos, se encontrarán pruebas evidentes en cualquiera de sus libros. A ello debe el que, sin ser poeta de amplio velamen lírico, su poesía, nutrida de esas experiencias metafísicas, alcance una grandeza que en balde buscaremos en poetas corrientes.

Escogemos a continuación unos detalles que demuestran cómo, en su libro *Del sentimiento trágico de la vida,* remueve Unamuno, antes que nadie, varios problemas filosóficos de esta hora. Así (página 13), cuando habla de que nada es "tan horrible como la nada misma", y se refiere a la "furiosa hambre de ser, un apetito de divinidad". Una fina intuición (en la página 17), al expresar que "el mundo es para la conciencia", donde ese "para" alude a cosas muy centrales que atañen a vivos problemas ontológicos de hoy. También su breve comentario a Descartes, "el filósofo de la estufa", oponiendo al *Cogito* que "lo primitivo no es que pienso, sino que vivo" (página 39), observación que hoy maneja Ortega en sus intentos —logrados— de superar el idealismo, descubriendo, antes del pensamiento, una realidad vital que le precede. En la página 59 vuelve a aludir al "terror de la nada", cuya fenomenología preocupa hoy mismo a Heidegger. Cuando habla de lo vivo (página 92) como de lo ininteligible, se acerca a la *Ding an sich* kantiana, y, más aún, al actualísimo *transinteligible* que estudia Hartmann en su *Metafísica del conocimiento.*

[LA GACETA LITERARIA, 78, 15 de marzo de 1930, pág. 6. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuademación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 151-160. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 107-113]

Opiniones de los que fueron a Barcelona

Hemos venido a Cataluña intelectuales del resto de España. Los actos —tan magníficos y cordiales— organizados con este motivo han tenido, pues, de acuerdo con lo que somos, una significación intelectual. Nosotros no podemos limitarnos a dar respuesta a actos deplorables cometidos contra la gran cultura de Cataluña. La inteligencia no puede responder sino a las preguntas que ella misma se plantea. Todo lo referente al llamado problema de Cataluña sigue un previo y definitivo planteamiento intelectual, porque nosotros podemos ofrecer soluciones.

El problema de Cataluña no es más que uno de tantos ejemplos concretos que denuncian entre nosotros otro problema de más hondas raíces: el fracaso de la estructuración vigente en nuestro Estado.

Cataluña, con una magnífica cultura, tiene derecho a la máxima atención nacional. Pero tened en cuenta que no pueden darse soluciones de eficacia a las dificultades que surge provocadas por otras de más alta graduación.

Si hoy imponemos en las actuales universidades españolas estudio sobre la cultura medieval y moderna de Cataluña, nada eficaz puede conseguirse. Porque antes que esto, y precisamente para que sea posible, hay que crear en España la Universidad.

Como se ve, los problemas documentales están detrás, como vigías, y en ellos residen los secretos esenciales. Démosles cara todos, catalanes y castellanos, y abramos paso al nuevo Estado, cuya finalidad no es la de resolver otros problemas anteriores a él, y a él ajenos por tanto, como el de hacer imposibles todos los problemas.

[LA GACETA LITERARIA, 80, 15 de abril de 1930, pág. 6. La dirección del quincenal entrevistó, con motivo del viaje de un nutrido y selecto grupo de intelectuales castellanos a Cataluña, a varios de éstos: Araquistáin, Arconada, Bergamín, Giménez Caballero, Benjamín Jarnés, Jiménez de Asúa, Gregorio Marañón, Menéndez Pidal, Pérez de Ayala, Ossorio y Gallardo, Fernando de los Ríos, Pedro Salinas... Esta fue la opinión de Ramiro Ledesma Ramos. Joaquim Ventalle, en su libro *Los intelectuales castellanos y Cataluña* (Sagitario, col. Galba, Barcelona, 1976), recoge el mensaje de agradecimiento de Ramiro Ledesma Ramos al Ateneo barcelonés en las págs. 121-122. Aunque hay pequeñísimas diferencias con respecto a la opinión vertida a *LA GACETA LITERARIA,* en lo sustancial son coincidentes]

Escaparate de libros. Carmona Nenclares: El pensamiento de Ortega y Oassef. Madrid, 1930

Pocas líneas van a sernos suficientes para presentar a los lectores este libro del señor Carmona. A pesar de su título, que promete una exposición del pensamiento de Ortega y Gasset, lo que en él realmente se contiene es un manojo de confusionismos mentales que su autor padece. Con un poco de esfuerzo crítico sobre sí mismo podría comprender el señor Carmona Nenclares hasta qué punto su libro es una gruesa equivocación. Por fortuna no es posible ya entre nosotros penetrar en los recintos de la filosofía y cometer toda clase de desmanes con impunidad. Varios años de magisterio fecundísimo a cargo de dos o tres grandes maestros y una docena de discípulos fieles al rigor de la disciplina teorética aseguran ya aquí un cierto nivel que imposibilita la circulación de publicaciones como ésta que nos ocupa. Si el señor Carmona Nenclares no dispone de preparación filosófica y no ha logrado aún ese umbral indispensable de soltura que requieren los problemas filosóficos, ¿qué pudo moverle a escribir este folleto y a pretender él medir y calificar una filosofía? Merece la pena intentar una explicación de un hecho así y desentrañar el resorte psicológico —íntimo— a que sin duda obedece.

El autor de este libro asistió a un curso filosófico de Ortega y Gasset, precisamente sus diez magníficas lecciones del año último sobre "¿Qué es Filosofía?" Esto situó ante él la problemática filosófica, acontecimiento que al parecer ocurría por vez primera. Al señor Carmona entonces se le ocurrió la más peregrina cosa: Sin tener otros conocimientos filosóficos que los obtenidos en el curso de Ortega y en unas cuantas desordenadas y posteriores lecturas, escribe un folleto enjuiciando y delimitando el valor filosófico de este maestro. En él demuestra dos cosas: una, no haber comprendido. Otra, que lo dominan unas impaciencias antipáticas. Las confusiones e ingenuidades en que incurre son de tal índole que al verlas escritas y publicadas produce en el lector algo enterado repulsión insostenible. Así cuando identifica —pág. 19— el yo empírico de los psicólogos con el *mi vida* orteguiano o con el sujeto pensante de las filosofías.

Lo natural y lógico en el señor Carmona, si en efecto las lecciones del maestro Ortega le despertaron cierto interés por la Filosofía, hubiera sido consagrarse al estudio el tiempo necesario y nada más. Ignora sin duda que cuando no disponemos sino de un solo saber, si llegamos a negarlo y superarlo es en nombre y por la gracia de ese saber mismo. Como en el señor Carmona residen quizá algunas cualidades no desdeñables —por eso, invocándolas, escribimos estas líneas— no

creemos repita hazañas así, y posiblemente en lo futuro un más intenso estudio y una más alta idea de la responsabilidad intelectual le impedirán estas incorrecciones.

El síntoma de la desorientación profunda del señor Carmona reside en lo casi imposible que resulta localizar su actitud. A veces se advierten sus rancias filiaciones positivistas; pero como tampoco le es familiar esta posición, pierde su equilibrio a cada paso. Él mismo no creemos entienda muy bien lo que dice y por qué lo dice. Citas de aquí y de allí sin rastro alguno legitimador lo evidencian.

No sabemos qué resorte psicológico impulsa al hombre a utilizar las cosas para él desconocidas y lanzarlas contra las que más o menos le son familiares. A ese oculto resorte obedece el señor Carmona escribiendo el folleto que nos ocupa. Por lo menos tiene algunas referencias —pocas y pobres, pero algunas— de lo que es la Filosofía según Ortega y Gasset. De lo que no tiene ninguna referencia ni noticia es de otras cualesquiera actitudes filosóficas. Pues bien: se adhiere a éstas y no a aquélla. Es muy curioso el fenómeno y me recuerda un hecho que presencié en un aula de Análisis matemático de la Facultad de Ciencias. Apareció en la pizarra una ecuación algébrica de cuarto grado con sólo dos términos. Como el condiscípulo de turno en el encerado se parase ante una dificultad elementalísima, el profesor le acosó en un sector aún más elemental: le preguntó qué clase de ecuación era aquélla, algébrica o trascendente. Y el muchacho —en un estado psicológico parecido al del señor Carmona cuando escribió este folleto—, que no sabía lo que eran ecuaciones trascendentes, y sí, en cambio, lo que eran ecuaciones algébricas, contestó que aquélla era una ecuación trascendente. Ante tal disparate, el profesor le requirió para que definiese las ecuaciones trascendentes. El buen muchacho no pudo hacerlo. Algo análogo le ocurriría al señor Carmona Nenclares si se viese obligado a escribir otro libro sobre una Filosofía que no fuese la de Ortega.

Días anteriores hemos leído otro folleto sobre el mismo curso filosófico de Ortega y Gasset. Su autor, Julián Izquierdo, es un caso bien distinto. De pulso aún débil para los problemas de la Filosofía, adopta, sin embargo, la única actitud legítima que corresponde al principiante: intenta comprender. Lo ha conseguido en muchas ocasiones y las páginas de su trabajo rezuman amorosa dedicación y miedo terrible a los deslices. Lo preferimos, claro, en su modesta timidez, a las imperfectísimas páginas del señor Carmona Nenclares.

[LA GACETA LITERARIA, 80, 15 de abril de 1930, pág. 15]

Breve diálogo con Keyserlíng

El gesto ecuménico de Keyserling, resistiéndose a localizarse en un punto cualquiera del orbe, ofrece un interés singular. Keyserling no espera en una pacífica ciudad nórdica las peregrinaciones mundiales que acudan a refugiarse en su sabiduría. Las sociedades de cultura reclaman sus conferencias, y el famoso conde va a todas partes a distribuir secretos y posibilidades de futuro. Los grupos selectos de todos los países ofrecen sus manos a este hombre magnífico no tan sólo a impulsos de cordialidad, sino también para que examine sus rayas y destinos y prediga el porvenir de sus culturas.

Los viajes de Keyserling —hombre de extraordinario talento y genialidad intuitiva— despiertan con lamentable frecuencia escenas de esa índole, que denuncian los grandes fondos primitivos de nuestro siglo. Es el síntoma de los tiempos. Que de otra parte acontece en toda época subsiguiente a eso que se llama democratización o socialización de la cultura. "La ciencia al alcance de todos." ¡Cuándo aprendemos que la autenticidad de los saberes reside en círculos estrechos y minúsculos que realizan su tarea a una distancia sideral de las masas! No hay que envenenar a las masas poniéndolas en contacto con tenues atmósferas de la filosofía. No hay tampoco que pervertir a los filósofos llevándolos a explicar sus obtenciones a las masas.

He tenido ocasión de hablar diez o doce minutos con Keyserling. Transcribo a continuación, con toda fidelidad, nuestro diálogo, porque lo creo provechoso para las gentes que entre nosotros se inician con rigor en el estudio de la filosofía.

—¿Quiere decirme, conde, qué sentido tiene para usted la filosofía sistemática? Aludo, naturalmente, a esa filosofía rigorosa y metódica que se elabora, por lo común, en las escuelas, y que legitima con toda escrupulosidad tanto su primaria razón de existir como el panorama integral de sus objetos.

—No me interesa nada. Créame usted. Pues ni aún aquellas filosofías sistemáticas que lograron realización más perfecta por el genio de sus autores tienen el más leve contacto con el profundo latir del hombre, que es lo único interesante para mí.

—Bien. Pero usted reconocerá en aquellos intentos teoréticos el genio de la filosofía, la única dedicación que hace posibles resultados de conocimiento. No hay verdad sino dentro de un sistema, decía Hegel con exactitud, y, en efecto, los afanes sistemáticos movilizan en el hombre todo lo que en él pueda residir apto para el conocimiento, para los saberes.

—¡Ah! Pero todo eso constituye la vereda conceptual. Hay otra sabiduría, de raíces más fíeles y que abarca áreas humanas de más amplitud. Este saber nace y se agota en la intuición. Evita los racionalismos que cortan las alas al espíritu e introducen en lo que usted llamó antes "panorama de los objetos" preocupaciones vacías que no tienen sentido. La intuición consigue los relieves exactos porque simplifica la actividad espiritual e identifica el espíritu con las cosas, efectuando un intercambio de secretos. No me interesan los problemas técnicos que rodean, aparentemente, a la función del conocimiento. No hay tales problemas técnicos. La intuición, la intuición sola.

—Comprendo bien todo eso, conde. Ahora bien; esa intuición que usted considera la tienen muy en cuenta las filosofías. Pero no es suficiente. He de envolver a las intuiciones en unas categorías, las que sean —le concedo a usted hasta la posibilidad de categorías irracionales— que le otorguen sentido diferencial. Desde Kant hasta los fenomenólogos actuales, pasando por Bergson, se conceden a la intuición altos rangos. Mas esto...

—Perdone usted. En el plano teorético en que usted sitúa toda la conversación y en las filosofías a que usted alude, la intuición que yo considero, no ha sido entendida. Sólo Bergson me satisface en esto. Sin que nadie me pueda llamar bergsoniano estimo que es Bergson el único filósofo que ha conseguido resultados valiosos en los últimos tiempos. Dando a la palabra "últimos" casi un alcance de siglos.

—Luego usted pretende para la intuición las posibilidades trascendentes que en el saber categorial resultan casi nulas.

—No sólo eso. Es que las filosofías sistemáticas suponen una especiali-zación. Introducen una problemática artificial y excluyen las vías centrales de la vida humana. Se le escapa así el sentido del hombre y de los pueblos. Prefiero la contemplación de un hecho humano a tres millones de teorías insuperables.

—La filosofía comprende también eso. Es gravitación sobre la totalidad y no admite exclusiones. No es saber especializado y angosto. El ave teorética vuela sobre todas las zonas y no le hieren ni los terrenos escarpados ni los climas. El filósofo no es un especialista...

—He aquí el error. Las filosofías sistemáticas son fruto de la especiali-zación. Este es el motivo de que no sienta por ellas el menor interés. Esos filósofos han cortado las amarras y dejan en la costa los problemas esenciales. La intuición, la intuición sola. Permítame que se lo repita a usted.

—Usted, conde, no ignora sin duda, los trabajos de Heidegger. La *Vida* aparece en ellos legitimando toda una Ontología, y en este sentido, como creación teorética nacida en las cercanías vitales de los *actos,* le satisfará a usted.

—No conozco nada de Heidegger. No he leído ni siquiera a Husserl. Pero dudo mucho que esto que usted me dice tenga una relación directa con mis prédicas intuicionistas.

—Naturalmente que no. Yo le mostraba esa filosofía como ejemplo de eficacia en los sectores mismos donde usted se recluye. Es decir, cómo sin ponerse al margen de la filosofía es abordable la intinuidad ostal[40].

—Esa *Vida* de Heidegger, de que usted me habla, será una entidad más, vacía de sentido, justificadora y *legitimadora* de todo lo que él quiera. Pero sobre esto no es prudente que hable. Le repito que no he leído a Heidegger. Allá, dentro de una docena de años, quizá procure hacerlo. No obstante, anoto como un curioso detalle que sea en España, y un muchacho joven como usted, el que oriente mi atención sobre este filósofo.

—Nada más, conde, sino el deseo de reanudar en otra ocasión este diálogo.

—Bien, bien. ¿Por qué no va usted a Darmstadt? Allí está mi escuela.

—Iré pronto a Alemania, conde. Pero quizá me quede en Colonia. Con Nicolás Hartmann. O

[40] Sic. en *LA GACETA LITERARIA.*

quizá siga la ruta fenomenológica hasta Freiburg y Berlín, de donde parece que han llamado ahora a Heidegger. (Desde luego, nada tengo que hacer en Darmstadt.) Y lo antes posible el retorno a España. Por varios motivos: Tiene también sus límites la filosofía alemana. En España radica mi destino. De otra parte, hay aquí algún maestro de filosofía que justificaría más bien el viaje opuesto: De Alemania a Madrid.

Keyserling sonríe. ¿Advertirá en mis palabras finales algún síntoma de ese imperialismo ibérico que él nos brinda?

[LA GACETA LITERARIA, 84, 15 de junio de 1930, pág. 7]

Una encuesta sensacional. ¿Qué es la Vanguardia?

Desconozco, realmente, por qué el amigo Ferrero solicita mi voz para estos asuntos de la "vanguardia". El área de vigencia de éste término se restituye a lo literario y artístico, parajes venturosos con los que tengo poquísima relación. La estructura interna del fenómeno vanguardista se me escapa quizá por este motivo. He de limitarme, pues, a considerarla desde fuera, por sus notas más agudas y radicales.

El movimiento vanguardista es de una angustiosa opacidad. Será increíble para un historiador de mediana inteligencia adscribirlo a unas juventudes que se decían portadoras de una inquietud cultural nueva. Esto es, a base de la creación, invención y propagación de nuevos valores. En vez de ésto, que hubiera requerido una disciplina hondísima y capacidad para enfrentarse con la media docena de grandes temas que laten en el fondo de toda cultura auténtica, nuestros jóvenes vanguardistas se ceñían a lo literario y jugaban a la sabiduría.

No puede hablarse en este caso de una vanguardia intelectual. Esta supondría unos ímpetus creadores —que no han existido— a base de ideas "claras y distintas" sobre seis u ocho cuestiones de rango universal. La vanguardia no se interesó por la cosa política, aun coincidiendo con unas horas ineludibles y fáciles. La dedicación política no tolera la esencial frivolidad que caracterizó a los muchachos vanguardistas. De otra parte, no se orientó tampoco la vanguardia a una subversión de valores morales fallecidos, conformándose para su revolución de las costumbres (¡!) con hablar de los deportes y aceptar en el traje las preferencias yanquis (o sea, lo que era dable hacer a cualquier tontín).

No hay en la vanguardia solidez para ninguna cosa. No significó para la vida española la llegada de una juventud, bien dotada y animosa, que guerrease en todos los frentes. No dio a España una idea nueva ni logró recoger y atrapar las insinuaciones europeas más prometedoras.

Hoy puede hablarse así, a la vista de las limitaciones tremendas. La juventud vanguardista no ofrece a nadie garantías de que en sus cuadros se movilicen los esfuerzos mejores. Por el contrario, yo puedo asegurar que esa vanguardia escondía la más frivola concepción de la cultura. Sin fe en los valores objetivos. Incapacitada y cansada por batallas de imaginación. A última hora podía verse cómo se incluían en ella todos los alfeñiques del espíritu, que buscaban en el grupo un amparo abstracto a sus trasparencias.

Hizo muy bien Giménez Caballero hace unos meses en declarar liquidada la vanguardia. Eran huestes de nacimiento fracasadas e invaliosas. Giménez Caballero queda al margen de las derrotas, clarividente y magnífico. Siempre he dicho que su labor literaria es en la España de los últimos diez años una de las cosas mejores. Este sí, auténtico y superior vanguardista. ¿Más cosas destacables? Las hay sin duda (no desconozco la opulencia formal y la riqueza intuitiva de Jarnés. Las buenas dotes literarias de algunos otros. Sobre todo de Arconada, que sabe lo que es escribir una página perfecta).

¿Y los escarceos políticos —finales— de la vanguardia? Bien poca cosa: Algún grupito quiso ser liberal y demócrata, esto es, retaguardista, y se afilió a doctrinas políticas del más viejo ochocientos. Ni siquiera se han hecho socialistas. ¡Son liberales y revolucionarios de Ateneo! Otros, quizá más avisados, parece que no quieren mezclar la política con la literatura. Son los irresponsables y los puros. ¡Dios les bendiga! Otros, catolicísi-mos, y no sé si monarquísimos, se dice también que ejercitan unos ademanes...

Desde luego, decimos nosotros, a todos se les escapa el secreto de la España actual,

afirmadora de sí misma, nacionalista y con "voluntad de poderío".

[LA GACETA LITERARIA, 85, 1 de julio de 1930, pág. 4. Respuesta de Ramiro Ledesma Ramos a una encuesta realizada por la dirección del quincenal a varios de sus colaboradores —entre ellos, Gregorio Marañón, Bergamín, Rosa Chacel, César M. Arconada, Gómez de la Serna, Benjamín Jarnés, Samuel Ros, Eugenio Montes, José María Cossío, Ximénez de Sandoval, Guillermo Díaz Plaja, José María Alfaro, incluido Giménez Caballero— basada en cuatro preguntas: 1ª. ¿Existe o ha existido la vanguardia? 2ª. ¿Cómo la ha entendido usted? 3ª. A su juicio, ¿qué postulados literarios presenta o presentó en su día? 4ª. ¿Cómo la juzgó y la juzga ahora desde su punto de vista político?]

Escaparate de libros. Plotino: Las Enneadas.— 4 volúmenes. Espasa-Calpe, Madrid, 1930

Bien está la lectura de Plotino a estas alturas filosóficas que disfrutamos, un poco mareantes y difíciles. Algunos capitales tratados de Plotino son hoy insuperables para lograr una amistosa familiaridad con tres o cuatro conceptos superiores que la actual filosofía requiere en sus intentos de elaborar una metafísica. Este compromiso y este deber de la filosofía de hoy —que acaba de salir de unos períodos turbios para ese género de saberes— nos conduce, entre otros, a Plotino, el místico helénico y romanizado en quien residen unas singulares experiencias metafísicas de profundo interés.

Plotino fija en el siglo III una actitud idealista, de origen platónico, que recoge con la mayor pureza la dedicación filosófica de su tiempo. Es la suya una escuela que liquida las últimas posibilidades helénicas. Había nacido un mundo cultural nuevo, el cristianismo, que no tardaría mucho en necesitar y requerir a la filosofía para dorar y sutilizar espiritualmente los dogmas. Plotino es el último incontaminado ante esos nuevos fulgores, a quienes, de otra parte, él brindó con sus recreaciones platónicas unas cercanías fecundísimas que no dejaron, por cierto, de ser utilizadas. Plotino se formó y vivió sin centrarse en el cristianismo, sin tomar de él nada considerable. Por el contrario, el nuevo espíritu aceptó de Plotino un sinnúmero de obtenciones que no es este el sitio de especificar.

En las "Enneadas" —título de los libros de Plotino que indican en su discípulo Porfirio unos resabios simpáticos de pitagorismo, pues, según dice, los distribuyó en seis grupos de a nueve "en honor de los números 'perfectos' seis y nueve", y de ahí enneadas— Plotino trata todas las cuestiones que afectaban en su época a un sistema de filosofía. Constituyen una maravilla de finura y de penetración, hasta el punto de que ciertos problemas que hoy están bajo el dominio de ciencias particulares, y que por lo mismo han llegado a una solución precisa aparecen en Plotino tan destacados y firmes que causan frecuente admiración. Plotino vivió bajo las jerarquías platónicas, que otorgaron a sus escritos una solidez a toda prueba. Ha sido el filósofo que con menos peligros para la especulación filosófica experimentó con más intensidad la llama mística, que consiguió para él unas perspectivas insuperables. Este hombre, según confiesa, disfrutó cuatro veces en su vida la felicidad de acercarse al "Dios supremo", que —debe decirse— era una entidad por él creada y articulada en el sistema, como buen idealista que fue Plotino. La suprema en la jerarquía de las ideas, el Bien de Platón, legitimado de nuevo. En medio, pues, de una sociedad que comenzaba a cristianizarse. Plotino mantenía en vigor el idealismo de Platón, y de tal forma se hallaba empapado de gracias helénicas, que su régimen de escuela y de vida seguía con toda fidelidad las normas griegas ¿No pretendió, incluso, fundar una ciudad nueva a la que se denominaría Platonópolis, templo de la tradición helénica?

La lectura de las "Enneadas" es por muchas razones provechosa. A más de ese carácter que tienen de supervivencia platónica en su mundo cultural en crisis, ofrece Plotino en sus tratados la más perfecta experiencia mística que conoce la Historia de la Filosofía. Quizá esto se deba ya a influjo de su tiempo, sensible con facilidad, por falta de exigencia y de rigor, a dedicaciones no fielmente conceptuadas. Pero yo insisto en que la mística de Plotino no tiene relación directa con la inquietud religiosa —cristiana— que entonces aparecía, sino más bien es una continuidad helenizante, y, sobre todo, no debe olvidarse en este punto que Plotino estuvo en contacto con el mundo romano que configuró o incrementó su tendencia mística, un poco a la manera de esas influencias que consisten en favorecer una orientación contraria a la significada por ellas.

Es muy leve en Plotino la influencia del cristianismo. Aun perteneciendo al radio alejandrino

donde se incubó la raíz conceptual de éste, su viaje a Persia y su interés directo por Platón le libertaron de girar en torno a las doctrinas nacientes. Que fue lo ocurrido a Orígenes, también filósofo de su tiempo, cuya labor es un intercambio continuo con los cristianos.

No dudamos que esta edición española de la "Enneadas", que ahora se publica, contribuirá a popularizar entre nosotros la labor de este filósofo, hoy incluso de actualidad por lo que dijimos al principio.

[LA GACETA LITERARIA, 85, 1 de julio de 1930, pág. 15]

Escaparate de libros. Walther Pabst: Góngoras Schopfung (Universo de Góngora). 1930

Llega este libro, del joven investigador alemán Walther Pabst, a agotar con todos los rigores de la filología el tema gongorino. Después de los agudos ensayos y las ediciones especiales con que aquí se conmemoró por los escritores y poetas jóvenes más exquisitos el centenario de Góngora, no quedaba realmente por hacer sino ésto de Pabst: desarticular los poemas en sus elementos más simples para descubrir su secreto último; asimilar la selecta bibliografía del centenario; considerar el fenómeno poético de Góngora en relación con la contemporaneidad intelectual que fue su atmósfera, y, por fin, enjuiciar sagazmente, con lente fina, los valores poéticos. No creemos pueda efectuarse todo ello de mejor y más cumplida manera que en este libro magnífico que comentamos.

Una de las más agradables sorpresas que proporciona este libro es la de ver cómo es posible que junto a un árido filólogo que desentraña con perfecta técnica los poemas hay a la vez un espíritu fino, al que no se le escapa la vibración poética más leve. Así, este hombre, Pabst, que hace un cuadro con el número de sustantivos, adjetivos, etc., que hay en las *Soledades* —3.113 sustantivos, 1.261 adjetivos, etcétera—, busca luego las metáforas más escondidas y nos ofrece señales evidentes de su captación poética exacta.

Góngora es poeta difícil y oscuro. Hasta cierto punto. La oscuridad de Góngora es a la postre síntoma de fidelidades artísticas y no otra cosa. Es imperdonable ser oscuro cuando este carácter disimula el vacío estético absoluto. Pabst filia con agudeza la supuesta oscuridad de Góngora a un afán de selección, de verdadero "arte por el arte" que le impele a resguardar las impresiones en prismas de laberinto. Pero Góngora es un ingenuo y no un espíritu travieso. Es "mucho más ingenuo que su lector", dice Pabst (pág. 141). Síntoma de ingenuidad es su impresionismo dilatado, que confiere a las cosas esmaltes de maravilla. Pero el raro impresionismo de Góngora se provee de objetividad. Es el lírico más objetivo del mundo. "Su temática no está formada por su propio *yo,* sino por la belleza, la idea, el ideal de belleza" (pág. 9). Junto a la briosa configuración estética de los poemas se advierte en Góngora la mirada pasmada e infantil de un niño que clava con alfileres —con metáforas— los objetos, los paisajes y el acontecer en torno.

Walther Pabst analiza el gongorismo. Toda esa maraña de culteranismo, conceptismo, etc., que se interpone la decapita Pabst con pulso seguro y firme. Desde luego, supone Góngora el punto álgido del barroco literario español. Pero el gongorismo no es sólo simplemente barroco. Representa más bien una voluntad de superación del barroco (pág. 192). Difícil es encontrar en el arte español un fenómeno paralelo a Góngora. Pabst considera esto, y afirma —a nuestro juicio con gran justeza— que en todo caso no podía señalarse al Greco (pág. 207). Hay en Góngora una cosa de pujanza vital y de fuerza articuladora que le acercaría más bien a pintores de brioso realismo a lo Velázquez, pero de los que le separan aún su auténtica subjetividad formal, la elegancia firme con que cumplió Góngora el compromiso obligado de todo artista de genio: la creación de su universo. Así, el título del libro de Pabst es hasta en eso un acierto: *Góngoras Schópfung. Universo de Góngora. La* CREACIÓN *de Góngora.*

Este libro, ¿no podría extenderse aquí entre las minorías que tanto contribuyeron en el centenario último a la resucitación de Góngora? Léanlo e impónganlo por ahí.

[LA GACETA LITERARIA, n. 90, 15 de septiembre de 1930, pág. 15]

El concepto católico de la vida

I

El profesor Zaragüeta ha publicado recientemente dos nutridísimos volúmenes acerca del cardenal Mercier, pensador católico de bien cercana resonancia, que ofrecen, a nuestro juicio, un interés agudo. El señor Zaragüeta estudio en Lovaina, y fue, por tanto, discípulo directo del Cardenal. Este hecho y el de pertenecer al núcleo —bien reducido— de eclesiásticos españoles que se preocupan en serio, y con todas sus consecuencias, de problemas ideológicos, le prestan una autoridad y una fidelidad de las que no se puede prescindir en un libro como éste. *(El concepto católico de la vida, según el Cardenal Mercier,* 2 vols. Espasa-Calpe, 1930). Sin pretensión alguna polémica, trataremos de comentar en notas rapidísimas la significación y carácter de la obra del señor Zaragüeta, insistiendo, cuando haya ocasión para ello, en algunas derivaciones religiosas sobre las que tenemos ideas bien distintas —y aun opuestas— a las que sustenta la concepción católica que este libro exalta.

La figura del Cardenal Mercier llena los últimos cincuenta años del pensamiento católico. Diversas incidencias mundiales —la guerra del 14, sobre todo— obligaron al Cardenal a actuaciones heterogéneas de carácter civil y político, que efectuó con una decisión y una fortuna triunfales. Nada de esto va a interesarnos aquí, aunque fue lo que contribuyó a extender y popularizar en todo el orbe el nombre y el prestigio de Mercier, una de las glorias apoteósicas de la *gran guerra,* comparable a la de los tres o cuatro primeros actores de la victoria. Más bien comentaremos la otra ruta, la del inspirador de una Universidad católica, creador de un Instituto de filosofía y espíritu de la suficiente capacidad de energía para intentar una innovación, por leve que fuera, en las cátedras enmohecidas de los seminarios y universidades de la Iglesia. El Cardenal Mercier merece, quizá, el elogio de todos por su intención pura. El de los católicos, porque les ofrecía la posibilidad de colaborar en la problemática de nuestro tiempo. El de los no católicos, porque el hecho de restituir a moldes de la hora presente las viejas tradiciones ideológicas proporcionaba una ocasión de diálogo. En lo que respecta a la filosofía y a las disciplinas que se relacionan con ella de un modo directo, como la moral teórica y la concepción del mundo, no creemos que ni por unos ni por otros se le haya concedido al fin un marcado valor positivo a las especulaciones y afanes del ilustre Cardenal. Ello es patente y facilísimo de observar a quien se lo proponga. Los esfuerzos del Cardenal Mercier en pro de un rejuvenecimiento de la filosofía católica, mediante una fina restauración de Santo Tomás, tienen su origen oficial, como es sabido, en la famosa Encíclica del papa León XIII, el año 1879, donde era reconocida la penuria intelectual de la Iglesia, y se expresaba tácitamente la nula intervención del Clero y de las Órdenes religiosas en la elaboración de los problemas filosóficos que preocupaban al mundo moderno. Esta actitud del pontífice significaba, en realidad, no tanto el reavivar en las instituciones eclesiásticas el interés por la filosofía como el deseo de que el catolicismo obtenga de su seno una filosofía.

A la vista de esos propósitos, la táctica de la Iglesia, con oportunidad que nadie puede reprocharle, eligió el momento en que ella misma advierte una supuesta crisis en la especulación de Occidente. Esta crisis coincide con las décadas finales del siglo XIX, en que efectivamente la filosofía moderna sufre un pequeño desmoronamiento en su pujanza. No obstante, la pretensión de León XIII y la actividad del Cardenal Mercier no significaron nada en la creación filosófica de los tiempos últimos, y si algo hubo en todo ello de beneficiosos y positivo fue una mera reforma pedagógica —o posibilidad de ella— en la formación del Clero. Y así tenía que ser. Pues una filosofía católica es imposible. (Claro que estamos utilizando el término *católico* en su carácter estricto de adjetivación de una determinada religión positiva).

Se obtendrá, a lo más, una concepción teológica del mundo, pero en manera alguna una filosofía.

La Iglesia Católica ha experimentado en nuestro tiempo dos inquietudes casi opuestas, y su conducta frente a ellas permite una aguda caracterización de su perfil. Una es la activa dedicación de que venimos ocupándonos, representada por Mercier y sus discípulos. Otra es el llamado "modernismo" católico. Ante ambas, la Iglesia no ha hecho sino ésto: La primera ha sido tolerada. La segunda ha incurrido en herejía. No es éste el momento de analizar el "modernismo", movimiento borroso, nacido tanto de resultados exegéticos como de influencias vitales inmediatas. Es además un pequeño pleito interior que en nada afecta a las esferas extra-católicas. En cambio, el primero, el foco de Lovaina, no hay que olvidar que nació por el particular deseo de la Iglesia misma, patente en la Encíclica citada, representando, pues, una tendencia que de otra parte ya era bien visible de siempre en el catolicismo: la creación de una filosofía. Esto no impide que luego la Iglesia haya

mostrado la más absoluta indiferencia frente a esos intentos de Lovaina, y quizá no sólo eso, sino que hasta los haya visto con recelo.

El Cardenal Mercier, con la mejor intención, se aplicó al estudio de los sistemas filosóficos modernos, o sea desde Descartes a Kant, y también trató de penetrar en los templos de la ciencia positiva, adquiriendo, sobre todo, una preparación sólida en la Psicología experimental, que por entonces iniciaba su aspecto psicofisiológico, ya sistematizado en Wundt, y poco después en James. Era, pues, el intento inmediato del sabio Cardenal purificar un poco el enrarecimiento católico, dotándole de saberes congruentes con el pensar contemporáneo. Para ello hace una fina delimitación del sentido de la ciencia, y prepara luego, apartándose muy poco para sus bases ontológicas de la ortodoxia tomista, la exposición de un curso completo de filosofía, que no es, hay que decirlo, un sistema, sino más bien una serie de tratados. Así, una Lógica, una Metafísica, una Psicología, etcétera. El señor Zaragüeta, manejando con todo rigor las fuentes precisas, ofrece en el primer volumen de su obra un esquema de este curso completo, a base de citas continuadas —de difícil elaboración y articulación muy ágil—, que forman, en realidad, lo específico de su tarea.

Si alguna significación histórica había de corresponderle, pues, al núcleo filosófico de Lovaina era la de que por primera vez en el interior de la Iglesia iban a ser consideradas, reconocidas como pensamiento legítimo, las filosofías disidentes (si bien disidente es, desde luego, toda filosofía). Téngase en cuenta que la restauración supuesta de una tradición filosófica ortodoxa se realizaba, sí, al amparo de Aquineto; pero a la vez se estudiaban las sistemáticas modernas, se hacía atención al carácter imperial de la ciencia moderna, nacida en rigor al auxilio de esas sistemáticas, nutrida de ellas, y se habló de posibles modernizaciones en el interior de la zona tradicional.

Esas modernizaciones del pensamiento católico no obedecían a una exigencia interna, inmanente en la raíz de la ideología tradicional, sino que era obligada, impuesta por especulaciones realizadas fuera de ella. Esto es lo grave. El hecho capital que dio origen a estos propósitos del catolicismo contemporáneo es éste: Desde el siglo XVII, la Iglesia está ausente de la alta cultura. No participa en la investigación de la filosofía. No se realiza en su seno creación alguna intelectual de alto rango. Vive en divorcio absoluto con las minorías selectas de todos los pueblos, en el momento genial en que éstas descubren sus hallazgos más finos. En perpetuo conflicto con los manipuladores de futuro. Una situación así hubiera quebrantado todos los contenidos positivos de la Iglesia católica si no girara esta pretendida tirantez en torno a un gigantesco equívoco: la Iglesia creía defender una continuidad, una tradición, controlando la vida intelectual del mundo, sometiendo el pensamiento a sus normas. Pero estas normas —fíjese el lector— no eran las normas eclesiásticas, propiamente religiosas, sino que eran las normas del pensamiento mismo en un momento dado de la historia. He aquí el equívoco de gran calibre, que es hora ya de descubrir y denunciar. En realidad, pues, la Iglesia católica no ha estado en conflicto con el pensamiento ni con la alta cultura, ni con la especulación filosófica. No podía estarlo. Por varias razones. Una de ellas es que la religión católica es la religión positiva que ha producido más pensamiento, que ha salvado en determinadas crisis de la historia la continuidad de la alta cultura, y, por último, la que ha mostrado mayor y más profundo entusiasmo por la filosofía.

Acontece, en realidad, lo siguiente: El hecho de que durante diez siglos —desde el año 450 hasta 1450— la Iglesia haya sostenido las instituciones de cultura superior y fuesen eclesiásticos —como no podía menos de ocurrir en una estructuración social como la entonces vigente— los cultivadores de toda clase de saberes, y especialmente los filosóficos, se ha interpretado como que es posible a la Iglesia, en todos los tiempos y circunstancias, controlar la vida filosófica, dar lugar incluso a una filosofía, a la filosofía católica, que sería la verdadera. Esto es ingenuo y desastroso. Los filósofos medievales están en la tradición de la filosofía —hoy lo vemos mejor que nunca—, representan un estadio legítimo en la evolución histórica del pensamiento filosófico. Pero nada más. ¿No estamos asistiendo en estos mismos días a la elaboración de filosofías sistemáticas, fuera de la Iglesia, incluso por no católicos, que tienen un leve entronque con la escolástica? Esto es un poco la fenomenología. Esto es también un poco la filosofía de Hartmann. (Remito sobre este punto concreto al lector a un estudio que publicaré dentro de breves días en la *Revista de Occidente* sobre Hartmann y el escolasticismo). Pues bien; la Iglesia ha sufrido un error de perspectiva al estimar que el pensamiento medieval patentizó la existencia de una filosofía católica. Es posible que desde San Agustín a Santo Tomás creyeran también en la existencia de ella. Pero ya en los tiempos nuestros podemos decir, sin embargo, nosotros, que los pensadores medievales fueron filósofos, en tanto no es preciso adjudicarles el otro apelativo de católicos. Como ve el lector, todo cuanto decimos va encaminado a la negación de la posibilidad de una filosofía católica. Si algo es esencial a una filosofía es su carácter autónomo.

Todos sus conceptos —los que ella utiliza— son legitimados por la filosofía misma. Le son extrañas otras esferas que las teoréticas y no reconoce siquiera problemas *dados,* en cuya elaboración como tales no haya intervenido. Una simbiosis filosófico-religiosa como la acontecida en la Edad Media impide para la filosofía las construcciones sistemáticas, que constituyen su vigor imperial. No hay filosofía asistemática, o por lo menos sin pretensión agudísima de articularse en sistema. Ello le es imposible en un papel de *ancilla* de la teología, máxime cuando los problemas de esta disciplina simpática que es la teología constituyen un sector bien preciso de la problemática filosófica, una de las tres o cuatro cuestiones metafísicas fundamentales.

Al examinar el carácter primario de los ensayos del Cardenal Mercier, que tendían con la mejor intención a delimitar de nuevo para la Iglesia la capacidad de una filosofía y ver y denunciar su fracaso inevitable, se hace más patente cuan radical viraje debe efectuar la Iglesia católica si quiere intervenir con sus legiones intelectuales de tonsurados en las tareas filosóficas del provenir. Tiene esta religión todos los respetos y simpatías de los sectores filosóficos, pues, como ya dijimos, la cultura de Occidente le debe el que haya amparado —aunque sea con fines de vigorización dialéctica de los dogmas, que, dicho sea de paso, éstos no necesitan— el cultivo de las disciplinas relacionadas con la filosofía. La religión cristiana, desde su infancia alejandrina, ha sido la religión ideal para unos pueblos en los que se iba a desarrollar con gran profusión el gusto de la filosofía. De este modo, si conserva la Iglesia el mismo entusiasmo por la filosofía que mostró en los siglos medievales, haría bien en abrir las aulas de sus seminarios y universidades a la auténtica filosofía moderna, explicando a los futuros campeones eclesiásticos el riguroso sentido de las críticas kantianas, de las filosofías de Descartes, de Spinoza, de Hegel, etc. De un modo un poco más serio a como hoy lo hacen, en que se les somete a fáciles y ridiculas decapitaciones en los torneos infantiles a que dan lugar los juegos dialécticos de los seminarios. En las universidades pontificias no se explica, por ejemplo a Kant, pero se enseña a refutar a Kant. Esto es algo que linda con la estupidez. Sin duda, el influjo del ilustre Cardenal Mercier tendía a la cesación de estas cosas. En tanto se reducían a esto sus afanes, y no a la fijación de las bases para una posible filosofía católica, merece incondicional aplauso. En un próximo artículo analizaremos el sentido o la influencia del catolicismo, no en la esfera teórica, sino en las corrientes vitales que hoy se extienden, victoriosas, por el mundo. El comentario al segundo tomo del libro del señor Zaragüeta nos dará ocasión y pretexto para ello.

II

En el segundo volumen de su obra, el señor Zaragüeta expone, según textos precisos del Cardenal Mercier, la proyección católica sobre las corrientes vitales de este siglo. Así como en nuestro primer artículo sosteníamos la imposibilidad de una filosofía católica, ahora, frente a la cuestión de si es posible que unos pueblos orienten su actividad vital en pleno sentido católico, ya no podemos sostener ni siquiera dudar análoga cosa. En efecto, nada impide que la Humanidad sea católica. Lo han sido a través de la Historia varias naciones prepotentes, imperiales. Lo es hoy asimismo un sector enorme de pueblos. Ahora bien, el problema interesante aquí, para alguien que guste con frecuencia de utilizar su intelecto en su función propia que es la de discurrir, será este otro: Hasta qué punto la Iglesia católica se ha identificado o influye en las características especiales de nuestro tiempo. Algo existe hoy en el mundo que predomina sobre lo demás, que circula victorioso e impone sus normas. Y es algo auténticamente *católico,* universal, que aparece no en estos o en aquellos pueblos, sino en todo el orbe humano, forjando sus ilusiones y sus mitos. Desde hace un siglo, aproximadamente, el hombre vive desilusionado de metas infinitas y últimas, y aparece entregado a ilusiones y tareas de actualidad inmediata y cercana. Si hay una época desilusa de anchas perspectivas trascendentes es la nuestra. ¿Es ello un bien? ¿Es un mal? No hay épocas buenas o malas, sino épocas que aspiran a *esto* y épocas que aspiran a *aquello.* Pues bien, la nuestra parece despojada de aspiraciones. Es toda ella tensión actualísima, y quizá por primera vez en la Historia el fenómeno se ofrece con tan radical carácter. Naturalmente, una época así, tan distinta a otras anteriores, ha de originar una derrota tremenda de antiguos artilugios, y ha de desvitalizar, arrancar su vigencia, a viejos conglomerados de valores que caducan. Ahí vemos ya, moribunda y tenue, la concepción demoliberal del Estado como algo inservible e invalioso. Ahí están las viejas costumbres señoriales, derrumbadas para dejar paso a las nuevas jerarquías, etc.

Desde la gran guerra se han hecho más patentes los nuevos y radicales destinos de esta época. Ello se debe a la integral victoria de la civilización mecanicista y técnica. Advino al mundo esta civilización, no por general consenso, no por sufragio universal, sino que nos ha sido impuesta, hayá-

moslo o no querido. El fenómeno es curioso, porque mejor que en ningún otro momento histórico está reflejado ese irracional primario que opera sin ser visto en los recodos de la Historia. Pues bien, ¿qué va a ocurrir, qué privilegios o qué dificultades residen en el hombre católico frente a los otros para realizar su vida en esa nueva atmósfera? La cuestión es de tal rango que queda ahí planteada, sin que se nos ocurra torcerle el pescuezo resolviéndola. Háganlo otros, de más años y de mejores músculos que los nuestros. Por ahora, nos interesa sólo seguir el merodeo inicial. Durante todo el periodo moderno, frente al reinado de la Ciencia, el católico vivió en inferioridad franca. Sobre todo, en los siglos XVIII y XIX muy pocos hombres de ciencia, entre los más ilustres, eran católicos, y en países donde todo el mundo era católico, como España, no hubo en rigor científicos. Pero el estadio moderno ha sucumbido y la Ciencia —con mayúscula— ha sido suplantada por la ciencia, y mejor aún por la Técnica. Es de presumir que en plazo breve desaparezca totalmente esa tiranía intelectual que en los últimos tiempos ha ejercido la Ciencia. Y acontece que si era difícil encontrar en ese periodo un sabio científico que fuese católico (en general, de convicciones religiosas), ahora, en cambio, surgen técnicos en gran número que lo son. Si pudiéramos entretenernos aquí en señalar la esencial diferencia que existe entre un científico y un técnico, se advertiría de qué modo la observación anterior entraña un hondo y capital sentido. El técnico es hoy un hombre representativo que interviene en las tareas centrales del mundo actual, y es sobremanera curioso saber qué jerarquías admite voluntariamente sobre sí. Admite la del Estado, y he aquí una razón entre otras muchas de calibre altísimo para afirmar y ver en el Estado la institución suprema y radical. Admite, como vemos, la religiosa, que no admitía sin duda el hombre científico. En cuanto al tipo corriente, más inferior y general de hombre, si bien no podemos llamarlo técnico, participa también fuertemente de esa actitud del técnico ante la vida. El hombre nuevo que la civilización mecanicista ha creado es, desde luego, ése. De los otros no cabe ocuparse, pues al seguir y obedecer las viejas normas no constituyen para nosotros problema alguno.

El viraje decisivo que han efectuado las masas para su entrada en el mundo actual constituye quizá su primera intervención con signos y caracteres *positivos.* Hasta aquí, la corriente humana de estirpe inferior ha venido consagrándose bien a *negar* —por influjo demagógico, bien a *acatar* pasivamente— por influjo de pastores, las obtenciones valiosas que realizaban las minorías sobresalientes y aristocráticas. Hoy, no. Hemos entrado en un tipo de vida en el que cabe la acción positiva de la gran masa. Y véase, en la política ello supone no la exaltación de la cadaverina liberal y democrática, que descompone pueblos y destinos, sino la franca colaboración activa, jerárquica, en las empresas de alto porte que el Estado inicie. Ahí están los magníficos ejemplos de Italia y Rusia, los dos únicos pueblos cuyo régimen político es fiel reflejo de esta época. Los dos únicos pueblos que hoy *viven* una auténtica política y un auténtico destino (todos los demás, vejez y escombros).

Pues bien, este hecho de la intervención activa, vital, de las masas significa para la Iglesia católica una nueva aurora. Puede muy bien podarse ciertas ramas de su bosque que no hacen sino interceptar las nuevas rutas. Quizá en apariencia, un ojo frivolo y de monda superficie advierta, contrariamente a lo que decimos, que la humanidad actual, por sus gustos y preferencias, se hace cada día más incompatible con el concepto católico, y que esta religión, por tanto, irá perdiendo su vigencia. Ello es, en efecto, una aparente verdad. Pero las verdades son profundas, llegan a la raíz misma del ser, o no son verdades. La vena íntima, impulsora, que nutre a la Iglesia católica y alimenta su viaje de siglos reconoce en su más primario origen los mismos tres o cuatro valores centrales que informan el orbe vital, hoy victorioso. Frente a este hecho o identidad profunda donde se forjan los futuros poco significan o representan las apariencias adversas que algunos descubran.

La Iglesia católica, frente a la vida actual, tiene capacidad de convivencia. Ya encierra ésto un interés supremo. A la vez esta época nuestra va a realizar su destino, se lanza a la captura de su vida más auténtica sin que vea en la Iglesia católica una seria dificultad para conseguirlo. Y esto acontece, lo mismo tratándose de un deportista que de un obrero, que de un político, que de un intelectual. Hay, pues, en el mundo, una cosa que es la Iglesia católica, cuyo concepto de la vida, en el fondo, no se opone a las realizaciones vitales a que ellos tiendan. Y, por el contrario, el deportista, el obrero, el político y el intelectual se oponen a otras cosas que también existen en el mundo, que son el Estado liberal, la indisciplina, la moral burguesa, la economía individualista, etc. E imponen la jerarquía, el Estado absoluto, la economía sindical, etcétera. Este es el mundo de hoy, quiérase o no. Y el mundo tiene siempre razón.

La Iglesia católica dispone de una organización preciosa. Siempre recuerdo como un gesto sagaz de Augusto Comte su intensa admiración por la organización católica. Fue quizá Comte, entre los intelectuales de su siglo, quien primero dejó a un lado falsas prevenciones teóricas y deseó unirse al Catolicismo como un aliado. En realidad, triunfante la Iglesia de ese crítico período

moderno, que declaraba incompatibles las metas de la libre inteligencia con la presión católica, las razones para perpetuar el divorcio pierden validez. Nadie puede creer en serio que las empresas intelectuales hoy iniciadas por los sabios corren peligro si no se hacen a extramuros de la Iglesia. La crítica histórica ha realizado en el último siglo la más implacable labor desmontadora que era posible efectuar para eliminar de la Iglesia su carácter divino. Quizá ha tenido razón en sus conclusiones, y éstas son una "verdad histórica" concluyente. Nada de ello tiene interés, sin embargo. La energía efectiva de los mitos no se detiene ante una explicación racional de ellos. Defiéndase o no la divinidad de Jesucristo, es innegable la rotunda fecundidad de su doctrina. ¿Y qué es a la postre ser divina una cosa? ¿A base de qué conferimos a algo un carácter divino? Desde Renán a Strauss la desdivinación de los orígenes cristianos es pura banalidad. ¿Pues qué entiende, repetimos, un investigador de la historia, un erudito, un intelectual por divinidad? Sus conclusiones negativas son fatales. No podían llegar a otras. (Un libro resumen de todo el período analizador y crítico de la figura de Jesucristo es la obra magnífica de W. Schmiedel: *Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gregenwart,* Leipzig, 1906). Los teólogos de otra parte en su mayoría siguen los mismos métodos. Si bien llegan, también *a priori,* a conclusiones diametral-mente opuestas. No en balde ya dijimos en nuestro primer artículo que la Iglesia es en extremo aficionada a los valores de intelecto, y ahí están sus teólogos, que son en general unos magníficos y estupendos intelectuales. Cuenta Schmiedel en ese libro que citamos una agudísima aventura teologal, que creemos inofensiva y llena de sentido y de ironía. Frente a los terribles avances de los desdivinizadores, una legión de teólogos, para demostrar la divinidad de Jesucristo, oponía el tradicional retrato de Jesús, en un todo de acuerdo con las profecías mesiánicas del Antiguo testamento. Lo que probaba de modo indubitable su carácter divino. Pero de la exageración misma de estas pruebas pudo luego algún espíritu travieso y crítico deducir que si la figura histórica de Jesús estaba por completo de acuerdo con el Antiguo testamento, ello acontecía porque era dudosa incluso la autenticidad histórica y humana de Jesús. En vez de haber existido, más bien era algo artificial, elaborado a base de aquellos datos, prefigurando en ellos. El argumento, pues, era contraproducente, y los teólogos e historiadores sagrados se dedicaron entonces a presentar las enormes diferencias que separaban la personalidad histórica de Jesús y los datos que acerca del futuro Mesías se encontraban en los testimonios antiguos. Todo ello, en fin, tarea muy de teólogos, de buenos y magníficos intelectuales.

[LA GACETA LITERARIA, 90, 15 de septiembre de 1930, pág. 12; y 92, 15 de octubre de 1930, pág. 7. Las dos entregas las hemos reunido en un único artículo para comodidad del lector]

Vigencia de Vico

La lectura directa de la obra viquiniana es ciertamente difícil. Sin embargo, resulta hoy fundamental, pues Vico significa el primer gesto humano de enfrentarse con la Historia, de dar sentido y necesidad a la Historia. La Historia será esto o aquello, pero tiene una interna arquitectura, dócil al pensamiento. Vico fue un napolitano solitario, hombre dieciochesco, ensimismado de deliquios. Deliquios intelectuales, claro está, no otros, pero deliquios. Con ellos, a base de ellos, se propuso fundar un nuevo saber, una *scienzia nuova,* hasta entonces no sospechada por nadie. Una ciencia surge de modo inevitable en cuanto dispongamos de sus objetos.

El señalar éstos como tales objetos es la tarea del creador, y denuncia, para nosotros, la viabilidad de una investigación nueva. La "ciencia nueva" de Vico es nada menos que la filosofía de la Historia. Su objeto es la historia misma. Pero veamos claro, no nuestro corriente saber histórico, que es extracientífico, desvirtualizado en hechos individuales e irreductibles; tampoco, en sentido estricto, el acontecer histórico real, en su mostrenca desnudez. Pues se trata de perseguir un saber universal; por tanto, de algo que tolere ese género de saberes. Es la unidad histórica misma, en tanto es considerada y pensada toda ella por alguien. No se le ha reparado bien en este carácter de la obra de Vico, que escudriñaba la perspectiva privilegiada de la Historia, encomendándola al puro pensar de ella, con todo el optimismo racionalista de su siglo. Leyendo el libro de Richard Peters[41], discípulo del viejo Breysis y entusiasta denodado y investigador de Vico, aparecen con toda claridad los resortes secretos de este hombre misterioso, que tiene todas las características del hombre a quien hastían unos saberes y busca y crea otros. A todos los grandes creadores les mueve un poco

[41] RICHARD PETERS: La estructuración de la historia universal en Juan Bautista Vico. Ed. "Revista de Occidente". Madrid, 1930.

de ese afán. Pero en Vico adquiere su cota máxima. Se ve al náufrago de un momento histórico, devoto provinciano, en Nápoles, frente a la imperial inteligencia de Centroeuropa, tan lejana de Vico. Allí, con un poco de burla y de enojo, nace la filosofía de la Historia universal, disciplina de empaque como la que más, con la modestia del Cristo. El problema de Vico es certero, y está ahí, devorando meditaciones. De las dos tareas de Vico —una, de descubridor; otra, de realizador—, la primera tiene todas las perfecciones, y difícilmente pudo delimitarse de mejor modo, con su visión de los ciclos históricos, la envergadura del problema de la Historia, considerándola, en su totalidad, como un ser orgánico. Una vez Vico en posesión de la legitimidad de su problema, comienza su labor de sistematización histórica, de explicación de las situaciones históricas, ya dóciles a la idea primordial que informa el hecho mismo de que esas investigaciones se realicen. Vico se aplica con denuedo a aclarar los orígenes de la Historia, los períodos borrosos que en ella existen, repletos de malentendidos. Vico, por fortuna, estaba libre de la arqueología, y su única información de los tiempos antiguos —a lo menos, la información por él preferida— eran los mitos, lenguaje tan leve, tan ingrávido, que se nos escapa como un fluido. Aquí yace quizá el error capital de Vico, que invalida, al parecer, su segunda tarea de cultivador de su propio huerto. Vico nos sirve una interpretación de los mitos que sólo se diferencian de otras, que puedan hacerse, en que se somete a la idea genial de estructuración histórica manejada por él.

Por otra parte, Vico es un honrado católico y hombre de no muchas disponibilidades de concepción intelectual. De las que, por el contrario, iba a estar superdotado, un poco más tarde, el gran Hegel, que también arremetió vigorosamente contra las dificultades de este orden, pero con otras armas bien distintas, si bien ciñéndose a la cuestión planteada por Vico, que era decisiva y anterior. Pero en Hegel no hay ciclos: hay un viaje único de la Historia universal, que se realiza sin repeticiones. La idea capital de Vico —que realmente, no es otra que la de advertir y denunciar que la Historia, como objeto que es de una ciencia rigurosa, está sometida a leyes— adquiere con Hegel, con sus opulencias de intelecto, esa construcción imperial y disciplinada que dio remate de sistema a su labor. También el *devenir* histórico está aquí ya presente y contribuye a disolver todas las nieblas. Hay que partir de Vico. Los estudios que hoy se hacen sobre temas de filosofía de la Historia adolecen, quizá, de ese pecado original que supone no acordarse de Vico. Este libro de Peters, que publica la *Revista de Occidente* en su colección o biblioteca de "Historiología", llega a hacer bien fácil y cómodo el bautismo que se precisa. Debe leerse y extenderse mucho. Nuestro tiempo deja de interesarse por lo *histórico* —como nada romántico que es— y gusta más que nunca de lo *historiológico.* Por cierto que aquí, en España, donde este vocablo ha nacido con bella oportunidad, mucha falta nos hace una transmutación en este sentido, por leve que sea. Pues siempre hemos naufragado aquí entre el cerebro reseco y minúsculo del erudito, con cierta abundancia de datos, y el teorizante ignaro, con las mismas características cerebrales que el erudito.

[LA GACETA LITERARIA, 91, 1 de octubre de 1930, pág. 4]

Escaparate de libros. Paul Barth: Los estoicos. Ediciones "Revista de Occidente". Madrid, 1930

Uno de los más bellos espectáculos que es dado a presenciar a un historiador de las culturas, es ese fenómeno magnífico de una ruta sistemática a través de los tiempos. Las ideas caminan con firmeza, interfiriendo con otras que le son extrañas. Nace así un pugilato de actitudes espirituales, y el predominio de unas o las otras se explica luego fácilmente con la complicidad de los siglos que transcurren. Aquí, en este libro que ahora publica la "Revista de Occidente" en su colección "Los filósofos", estudia Paul Barth las ideas sustantivas que informaron el estoicismo, y añade unos capítulos en los que analiza el influjo de la actitud estoica ante el universo en las corrientes posteriores más fecundas. Si bien el estoicismo representa en nuestra opinión un notorio abandono de las auténticas dedicaciones filosóficas que en Grecia habían florecido, precisamente su absoluta gravitación moral, hay que reconocerlo como una interesante aventura del espíritu que salvó con cierta grandeza un recodo histórico difícil. No dudamos que en un eclipse general del espíritu filosófico como el acontecido, con muy leves luminosidades, en los cuatro siglos cuyo punto medio es el nacimiento de Cristo, significan los estoicos un asidero de náufragos. Su moral, que es lo único que en ellos hay, es una moral de resignados. Ahora bien, esta resignación es raramente peculiar. En su peculiaridad reside una de las estafas morales más enormes que la historia de las culturas registra. En el fondo no hay sino valores insinceros que se acatan, como quien dice, porque no hay otro remedio. Si estas líneas que aquí hacemos no fueran sino una pequeña indicación a los

estudiosos sobre la existencia de este libro, haríamos algunas consideraciones acerca de la muy curiosa filiación que se advierte en los principios capitales que informan la moral hidalga, entre nosotros triunfante y extendida hasta hace dos siglos, con el estoicismo. Quede para otra ocasión el hacerlo. El libro de Paul Barth es valiosísimo por la gran solidez erudita sobre que su autor estructura el más leal signo. La corriente estoica, fijada en su concepción del universo, en sus valoraciones vitales y, por último, en su bloque moral, aparece en esta obra con claridad idealísima. Por ella desfilan las figuras estoicas que iban suce-diéndose. El estoicismo es de fácil aprendizaje, y la facilidad se hacía aérea en una época propicia como la que alimentó sus floraciones. Su rosario de filósofos impone desde luego grandeza: Zenón, Oleantes, Séneca, Epicteto...

[LA GACETA LITERARIA, 94, 15 de noviembre de 1930, pág. 15]

Filosofía. El filósofo Amor Ruibal

Pocas docenas de españoles habrán puesto a los telegramas de la prensa que anunciaron su muerte, días pasados, el comentario admirativo que el ilustre canónigo de Santiago merecía. Su labor intelectual, en los sectores de la filología, de la filosofía y de la dogmática, ha sido una de las más puras y valiosas que se han realizado en nuestro país en los últimos treinta años. Una labor restricta, limitada a los problemas entrañables. Este carácter espinoso de sus investigaciones y el hecho de vivir como adscrito a esa superviviencia que es la ciudad compostelana, en su núcleo catedralicio y en las aulas de la Universidad eclesiástica, envolvieron su figura en el más absoluto de los aislamientos, sólo vadeable por una relación selectísima con media docena de sabios europeos. El señor Amor Ruibal estaba dotado de una capacidad sorprendente para la filosofía, y sólo la excesiva pasión asimiladora, de estudio constante, persiguiendo el saber de los demás, pudo impedirle la realización, en este dominio, de una obra original y propia, que hubiera exigido, sin embargo, el sacrificio —para él, inmenso— de seccionar por algún tiempo sus afanes de estudioso. Por ello, sus libros mejores son de exposición y crítica históricas. Ahí están *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma,* tarea magnífica, donde, con una lucidez y minuciosidad exquisitas, aparecen capturadas todas las especies de aventuras intelectuales a que dio origen la dogmática cristiana, en su connubio con la tradición filosófica que nutría los destinos del alma occidental. Este libro gigantesco, del que publicó seis volúmenes, es quizá el índice más eficaz para la comprensión del pensamiento posthelénico y medieval, los siglos extraños, que cada día nos ofrecen nuevas nieblas y nuevas lejanías. El señor Amor Ruibal conocía toda clase de idiomas orientales; y así, estos volúmenes a que nos referimos vienen contrastados por esa incomparable garantía que supone el saber que se tuvieron en cuenta los testimonios escritos de más rara y preciosa certidumbre. Este gran investigador cita, a cada instante, textos griegos, árabes, siríacos, hebreos, coptos, etc., que transcribe con su traducción rigurosa, para resolver la finísima dificultad de una polémica o para justificar la ceguera tradicional en la apreciación de esta o aquella teoría. (Júzguese, de esta pasión suya por los saberes idiomáticos, la calidad de sus trabajos de filología, en cuyo comentario nos está impedido penetrar, pero que sabemos eran estimadísimos entre los mejores.)

Ha sido, pues, el señor Amor Ruibal, en su aspecto filosófico, un recluso en el orbe escolástico, sin esperanza alguna de que sus buenas cualidades para la filosofía se hayan enfrentando ni una sola vez con las problemáticas de nuestro tiempo. Hace unos meses, en un rápido viaje que hice a Santiago, llevaba yo el afán y la ilusión de dialogar con este filósofo acerca de las orientaciones actuales. (Apremios de tiempo lo impidieron, y tuve noticias suyas posteriores, en las que expresaba su sentimiento por ello.) Es un poco absurdo que las dedicaciones filosóficas serias que dentro de la Iglesia aparecen de cuando en cuando sean arrebatadas, por una falsa fidelidad a ortodoxias intelectuales imposibles, a los auténticos destinos de su tiempo. El mundo escolástico y medieval no es ya, para la filosofía, ni tradición ni enseñanza. Entra en el reino de las curiosidades, todo lo sugestivas y magníficas que se quiera. Algo de esto acontece también con el pensamiento helénico, que, en una hora de sinceridad, hay que apresurarse a considerarlo infructuoso e inasible. Hemos vivido quizá inmersos, hasta hace bien poco, en esos orbes fantasmales, y sólo ahora, evadidos de la vigencia de la filosofía moderna, podemos considerar a ésta como tradición y a aquéllos como sin remedio periclitados.

En su modo petrificado de existir, para nosotros, la escolástica ofrece hoy la mejor dimensión para ser calificada de manera definitiva. Fue, sin duda, una gran aventura filosófica, que tiene en su haber victorias intelectuales de alto brillo. Pero su concepción de la filosofía era enormemente

peligrosa, y la condujo, a la postre, a su desprestigio radical. Su empresa fue de tan singular perfil, que presuponía nada menos que la Verdad, unas verdades irrefutables, cuya obtención provenía de algo tan raro como la fe. Una vez ahí las verdades, gravitando sobre mí su aleteo dogmático, la tarea filosófica emprendía el afán de justificarlas y explicarlas. El conflicto entre la razón y la fe, que fue el problema pavoroso de los siglos medievales, no pudo ser eludido con finura especulativa. Los averroístas cristianos creyeron vencer esa dificultad, con su insinuación de las dos verdades, la filosófica y la teológica, diversas una de otra, sin nexo alguno entre ellas, lo que explicaba por qué algo extraño o falso en teología podía considerarse verdadero ante la razón. Dicen bien los que afirman —en algún neoescolástico de hoy lo hemos leído— que los problemas de la filosofía medieval eran de más amplio radio que los actuales. Dicen bien, repito, si se refieren a ese conflicto entre la razón y la fe, ilegítimo problema que apareció en la escolástica como un reproche.

Por lo demás, el ambiente teológico y religioso en que se debatían las cuestiones filosóficas no dejó de originar muy bellas cosas. Así la angelologia, teoría de los ángeles, que adquieren una sugestivísima formulación a lo largo del Medievo. Estas aéreas entidades, los ángeles, constituyen, en realidad, el viejo problema de la individuación de lo universal, que aparece, de una u otra forma, en todo el hacer filosófico desde Platón. La Iglesia entrega estos seres —universales concretos— a la filosofía, provistos de alas y de perfección suma. Amor Ruibal nos aclara, a propósito de la angelología, el singular detalle que aparece en una biografía copta de San Juan Kolobos, según el cual, este Santo fraile intentó convertirse en ángel. Nuestro filósofo sale al paso de los que, amparándose en ese detalle, creían que semejante transmutación aludiría más bien a una creación especulativa que explicase teóricamente la realización de esas concreaciones universales que son los seres angélicos. Amor Ruibal transcribe, en sus *Problemas fundamentales de la filosofía y el dogma,* el original copto de esa biografía, aclarando cómo lo que allí se relata es un individualísimo anhelo místico del Santo, sin extensión a la comunidad ni base alguna filosófica.

La agilidad con que el señor Amor Ruibal nos presenta el panorama de las corrientes helenizantes y su influjo en el pensar occidental cristiano da una idea de la disposición excepcional de este hombre para la filosofía. En sus volúmenes, el aridísimo detalle erudito adquiere su peculiar y valioso carácter, apareciendo en aquellos momentos imprescindibles en que la legitimidad expositiva lo requiere. Su magisterio en la Universidad pontificia compostelana no creemos haya sido muy fecundo. Hombres así, hechos a sí mismos, no suelen tener gran fe en las transmisiones magistrales. Pero, además, ¿qué labor fértil y valiosa es factible hacer entre los muros de •. una Universidad pontificia, en esta España del siglo XX?

Bien harían los estudiosos españoles en fijar su atención sobre la obra magna de este gran hombre, don Ángel Amor Ruibal, cuyo nombre he visto en la Prensa tan sólo dos veces: una, hace algún tiempo, cuando sufrió, durante uno de sus paseos por las afueras de Santiago, un leve atropello de automóvil; otra, en esta ocasión infausta de su muerte.

[LA GACETA LITERARIA, 95, 1 de diciembre de 1930, pág. 3. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuadernación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 161-166. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 115-119]

Filosofía 1930

(De día en día va adquiriendo vigor en España la vida filosófica. Es ya considerable el número de personas orientadas de un modo vigoroso hacia los tres o cuatro problemas capitales, de la Filosofía actual. Se ha superado, pues, el período heroico. Aquel en que todo destino filosófico se adscribía aquí a la posibilidad de una media docena de profesores. Coincidió por fortuna esta exigencia española de necesitar y reclamar antes que nada unos cuantos buenos profesores con la realidad europea de fines de siglo. En esa fecha, las mentes mejores de la Filosofía alemana se esforzaron en la captura de unos saberes ya elaborados, requiriendo como tarea previa e indispensable para la dedicación filosófica que la Filosofía kantiana fuese comprendida con integridad. Hace unos diez años que la Filosofía europea se ha hecho independiente de esa disciplina profesoral. Lo que no quiere decir que los filósofos no sigan siendo igualmente profesores. No sé cuándo podremos aspirar en España a salir del estricto período de aprendizaje. Puede muy bien suceder a un pueblo que haya una época en que predominen las capacidades receptivas, no creadoras, que persigan el saber de los demás y agoten en una tarea así todas sus reservas. Un leve conocimiento de las características

intelectuales que residen en el español permite asegurar que no nos resignamos a eso. Ya es bien raro —y también magnífico— que durante veinte años la vida filosófica española haya permanecido tensa en disciplinas de interés por comprender, no las cosas ni el universo, que eso sería ya hacer y crear filosofía, sino lo que los demás, algunos hombres geniales, han comprendido. No es difícil, pues, augurar, para muy en breve, un período distinto, y en él la Filosofía española hablará. Ese pleito secular acerca de si en España son o no posibles los valores filosóficos más altos tendría entonces, y sólo entonces, una solución decisiva).

Del año que ahora finaliza, destacamos los hechos y noticias siguientes, que ofrecemos a los lectores con un leve comentario:

1) *Una nueva Filosofía.*— A principios de 1930 inició Ortega en la *Revista de Occidente* unas sesiones filosóficas cuya finalidad era exponer con todo rigor una nueva filosofía, que, como es sabido, Ortega se dispone y decide a estructurar totalmente. Toda Filosofía tiende, quiera o no, a obedecer dos imperativos o necesidades esenciales: Aprehender una realidad que se presenta a nosotros como algo evidente y absoluto. Y a la vez, que se trate de la realidad primaria, previa a todo, en orden a la cual los saberes se jerarquicen e influyan. Una entidad así ha gravitado sobre toda la filosofía moderna, desde Descartes, y es la realidad o cosa llamada pensamiento. Aparece éste desde luego con un rango de obligatoriedad filosófica que nadie puede poner en duda. Tan pronto como filosofe, me doy de bruces con esa realidad, y así el idealismo la ha proclamado como la más radical y primaria. Ortega niega al idealismo la legitimidad de eso, y nos presenta una realidad distinta, anterior e independiente del pensamiento, y que no necesita de él, puesto que se basta a sí misma, siendo por ello una realidad absoluta. Se trata de la "realidad vital", cuyo ingreso en la filosofía hace Ortega. "Pienso porque vivo" debe decirse, rectificando la fuente cartesiana del idealismo. El único dato absoluto es, pues, según Ortega "mi Vida", el acto radical y absoluto de vivir. El idealismo se dio muy bien cuenta de que a la realidad que se denunciase como absoluta había de adscribirse una categoría suprema, la de "ser para sí". Esto lo considera Ortega como una genial invención, pero rebate al idealismo que esa categoría convenga al pensamiento. Al iniciar Ortega la crítica en este punto, obtiene que el pensamiento no es para sí, sino para otro pensamiento. Una vez en posesión de la absoluta realidad vital, es inevitable que Ortega camine a la gigante elaboración de una filosofía radicalmente nueva. Resulta que no hay conocimiento absoluto sino de "mi Vida". Pues distingue al conocimiento absoluto el que agota a los objeto como tales, y esto no ocurrirá sino en algo que sea dado absolutamente. Por tanto, en la Vida. Apenas ha expuesto Ortega diez lecciones sobre esta nueva y admirable Filosofía —nadie dudará que lo es— y resulta por esa razón imposible el más leve intento de juicios críticos. Sin embargo, es de tal magnitud filosófica este acontecimiento que Ortega nos ofrece, y choca de tal modo con las rutas tradicionales de la filosofía, que invita como ninguna otra cosa al fragor polémico, por ingenuo que sea, y así el maestro Ortega ha de perdonarnos que en estas líneas breves, al par que la gran noticia, brote un manojo de interrogaciones impacientes. Parece que lo que en realidad descubre Ortega es un *a priori* vital. Ahora bien, este *a priori* si no actúa luego en nuestro saber teorético de los objetos, no posee necesidad ni rango alguno ineludible. Ese *a priori* no es ciertamente como en Kant un nuevo formalismo, sino que tiene realidad ontológica, es un ser. Influye en las categorías de las cosas. Así, cuando decimos del mundo que es una resistencia ¿queremos decir también que todo lo que sea el mundo, además de eso, está fundado en eso? Las categorías de las cosas, por las cuales forman parte de "mi circunstancia" ¿sirven para mi saber de ellas? Es una de mis mayores impaciencias ante estas investigaciones de Ortega: comprender qué función corresponde a ese *a priori* vital en la elaboración de mi *saber* del mundo. Asimismo, si la realidad vital es previa al pensamiento, permanecerá irreductible ante él. Yo y mi pensamiento estaremos inermes ante ella, sin captura posible de esa su realidad independiente y primaria. ¿Cómo podré, incluso, pensarla? Su realidad, según Ortega dice, es que no puedo dudar de ella, y se presenta ante mí de un modo evidente. "Su ser" entonces consiste en algo que mi pensamiento señala como indudable, como evidente. Para afirmar la realidad vital, para mostrar su ser, por lo único que me sirvo de ella, necesito, pues, del pensamiento. Este sería, por tanto, tan primario como ella. Pero hay más, y es que la radical manifestación del "mi vida" orteguiano se verifica de un modo oscuro. La Vida ¿es realmente evidente como entidad primaria? La Vida se evidencia más bien en y con el *logos,* mediante un doble juego sintético. ¿Hay Vida absoluta sin el *logos?*

2) *El profesor Zubiri.*— Muy pocas cosas hemos sabido de Zubiri en este año de 1930. Ni siquiera la seguridad de que persiga en Alemania, junto a Heidegger, el último engranaje metafísico de la fenomenología. Todos los peligros gravitan sobre Zubiri ahora, cuando las musas escépticas despliegan tentaciones eficaces. Zubiri ha escalado entre nosotros con rapidez y denuedo esa

primera cima que es para el estudioso el ingreso en la orden profesoral. Pero no se trata de esto. El nivel de las exigencias alcanza hoy una cota que nadie sospecharía aquí hace algún tiempo. ¿Pues no queremos ya en España crear y producir filosofía?

3) *José Gaos.*— Uno de los hechos más gratos de reseñar para mí es el triunfo de José Gaos. Ahí está, explicando Filosofía, en la Universidad de Zaragoza. Es el hombre de más entusiasmos filosóficos que conozco. Además de eso, todo en él tiende a robustecer la riqueza intelectual de que dispone, y uno está seguro de que ha de realizar su labor de un modo limpio. Es el filósofo nato. Parece orientarse hacia los problemas metafísicos, y, por tanto, su llegada a la Filosofía no puede ser más oportuna. El hecho de que verle en una Universidad, entre jóvenes curiosos de saberes, es para los que le conocemos garantía de dos cosas: que conseguirá una obra original, todo lo ambiciosa que con absoluta legitimidad puede permitirle su talento. Y también, que en una provincia española habrá un grupo permanente de cultivadores de la Filosofía, sin peligro alguno de fugas deso-rientadoras. Quizá, quizá no sólo eso, sino a la vez una escuela de Filosofía que asegure una continuidad y forje una eficacia. Desde luego, entre los que actualmente se dedican en España al magisterio filosófico, es José Gaos el único que puede algún día contemplar en torno suyo la congregación disciplinada de una escuela.

4) *Fernando de los Ríos en la Central.*— En sus dos ejercicios de oposición a una cátedra de doctorado, Fernando de los Ríos nos proporcionó la mejor de las satisfacciones. Este hombre, que trabaja hoy en los problemas de más fino relieve polémico entre los filósofos del Derecho, nos demostró hasta qué punto ya nuestra época se basta a sí misma y pone en circulación saberes legítimos. Es un signo de grandeza para nuestro tiempo el que prefiera las meditaciones actuales, que hoy mismo se elaboran por hombres que están ahí junto a nosotros, a otras de entraña tradicional. Casi exclusivamente, el profesor delos Ríos se refirió en sus ejercicios a trabajos de Scheler, Hartmann y Heidegger. Saber filosófico, pues, que corresponde casi íntegro a los últimos cinco años. No he podido menos de recordar que el profesor Serra Hunter, de la Facultad de Filosofía de Barcelona, me decía hace unos meses que en sus explicaciones a los discípulos nunca se refería para nada a los filósofos posteriores a Hegel. Si acaso, un poco de Bergson. Es decir, la Filosofía, para constituir un saber legítimo, necesita, según este profesor, petrificarse en la historia. Mi amigo Souto Vilas asiste a la llegada del profesor de los Ríos a la Central con emoción incontenible. Así otros jóvenes. No hay que olvidar, a la vista de esos entusiasmos, que la figura intelectual de don Fernando de los Ríos es de primer rango en la vida española. Yo sé muy bien, por la índole de los trabajos filosóficos y jurídicos en que se ocupa, que en los próximos años atraerá hacia Madrid las atenciones europeas más serias. Su afán de descubrir unas categorías válidas y eficaces para los objetos del orbe jurídico le coloca en la más avanzada línea polémica de estos estudios. (Junto a la semblanza intelectual de D. Fernando de los Ríos, es inevitable que aparezca su semblanza política, de la que radicalmente difiero y estoy llamado a combatir de un modo implacable y agresivo. Creo oportuno decir esto a continuación de las líneas anteriores, de un elogio sin reservas.)

5) *Zaragüeta y el cardenal Mercier.*— Ha sido una de las novedades filosóficas del año. El libro compacto de Zaragüeta, que resume con fidelidad y método pulcro el panorama ideológico del cardenal Mercier. Todas las cosas del Sr. Zaragüeta poseen una distinción y un buen tono intelectual destacado. Su libro, que por otra parte recibió ya de nosotros un amplio comentario polémico, posee cuantiosamente esas características valiosas, y debe recordarse en este breve índice de noticias.

6) *Recuerdo a dos filósofos.*— En 1930 murieron en España dos hombres que trabajaban con entusiasmo en cosas de Filosofía. El Sr. Gómez Izquierdo y D. Ángel Amor Ruibal. Por los días mismos en que aconteció el hecho infausto de sus muertes escribí sendas notas en LA GACETA LITERARIA. Es tanto más triste esa fuga involuntaria si se recuerda que ambos realizaban labor interesante, muy rara además aquí, y aunque no significase ninguna posibilidad de provecho decisivo para la cultura filosófica, convenía sí tener en cuenta conocer y estimar los resultados.

7) *El centenario de San Agustín.*— Si existe alguna figura en la Iglesia cuya genialidad ahogue toda vacilación en admirar, es San Agustín. Bien poco se ha hecho en España para conmemorar el XV centenario de su muerte. Un grupo de frailes, entre los que se advierte el pulso organizador del P. Félix García —hombre intrépido y magnífico—, organizó un ciclo de conferencias que creemos aun inacabado. A ninguna de las celebradas cabe adscribirle en justicia el honor de haber situado ante nosotros la filosofía de San Agustín. Eugenio d'Ors en la suya intentó bosquejar una interpretación histórica del pensamiento agustinia-no, y dijo cosas tan peregrinas y en alguna ocasión de tan manifiesta deshonestidad intelectual, que sólo se explican por el deseo de halagar a parte del auditorio, en alto grado tendencioso. Aun es tiempo de homenajes de más rango y de subsanar

todas las deficiencias. Organícense cursillos. Interésese la Universidad. Hágase, en fin, algo digno de San Agustín.

[LA GACETA LITERARIA, 97, 1 de enero de 1931, págs. 16-17]

Escaparate de libros. Sören Kierkegaard: El concepto de la angustia. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid, 1930

Hay una serie de cuestiones, las relacionadas con la problemática religiosa, que al aparecer en las filosofías ejercen perturbadora influencia. Y se desvirtúan, incluso a sí mismas. A comienzos del siglo XIX, los sistemas de filosofía estaban demasiado orientados hacia un sentido de enciclopedia y totalidad para dejar al margen sector alguno de cuestiones. Así se renovó la tradicional vena teológica bajo el nombre de Filosofía de la religión. Pero hay unos seres particularmente dotados para inquirir el hondo sentido real de esos problemas, que logran situarse en su misma presencia, y descubren fácilmente la radical falsificación que los filósofos realizan en ellos. Las primeras críticas que se hicieron a los sistemas imperiales de un Hegel, de un Schelling, afectando, repetimos, a sus especulaciones religiosas, surgieron al amparo de unos extraños seres, medio teólogos, medio dialécticos, medio hombres-torturados. Por ejemplo, Schleiermacher. Por ejemplo, Kierkegaard. Sus críticas a la validez general de la filosofía son ingenuas e invaliosas. Pero, en cambio, exponen de modo magistral e insuperable, porque están centrados en esos objetos, que sienten cerca de sí, las investigaciones que requieren la inmediata experiencia de una conexión real, a pesar de yacer en los extractos más profundos de la persona. Todo contribuye en esta clase de pensadores a reafirmar su proyección íntegra hacia los objetos que les interesan de modo exclusivo. Kierkegaard es, como filósofo, el hombre que no encuentra con categoría de realidad, sino la vibración íntima de su yo al hallazgo de unas cuestiones que le son tradicionalmente dadas. Como ese hallazgo se verifica en lo hondo de la subjetividad, allí coloca —reside para él— la realidad absoluta. No se trata, pues, en Kierkegaard de la simple cosa de Berkeley, de que la subjetividad sea lo real. No. En Berkeley ello no se orientaba a la teoría del conocimiento, y aquí tiene, por el contrario, el sentido de denunciar la existencia en el sujeto de una realidad absoluta, en conexión con los problemas eternos que plantea la vida religiosa. El pensador danés alcanza suma grandeza en medio de su afán de someter a nueva concepción algunas derivaciones primitivas. Esto iba a ser de gravedad enorme, porque bordearía de continuo el cauce petrificado e inconmovible de los dogmas. Es curioso, y terrible a la vez, que hombres como Kierkegaard, dotados mejor que nadie para capturar hasta donde sea posible la clara luminosidad de las verdades religiosas, vivan en pugna con las instituciones eclesiásticas y encuentren en estos choques con las atmósferas lógicamente propicias su mayor irritación frente al mundo.

Se publica ahora en español un libro de Kierkegaard sobre la angustia. Y hace varios meses, en la colección "Los filósofos", un buen libro sobre Kierkegaard. Hay ya, pues, en España medios fáciles de acercarse a este grande y profundísimo debatidor de cumbres. O de abismos. El hecho de que por su influjo en Unamuno haya sido presentido antes de hoy por el lector medio, favorecerá, sin duda, la curiosidad actual de acercarse con intrepidez a sus cercanías. *El concepto de la angustia* es un ensayo finísimo, quizá donde aparecen más completas las dotes gigantes de Kierkegaard. Pues no es posible contribuir con más esfuerzo dialéctico que el que aquí se utiliza a exponer con claridad intelectual un problema. Al par que esto, Kierkegaard persigue y logra hacer que la cuestión debatida permanezca en la altura jerárquica que le es propia, sin descender y desnaturalizarse en aspectos de rango inferior. Únase también la capacidad poética desplegada, tan frecuente y rica en Kierkegaard, que eleva el libro a primor literario. Se aporta aquí asimismo una valiosísima investigación sobre el hecho psíquico de la angustia, que es hoy de interés precioso. Pues esta angustia que Kierkegaard delimita y analiza, es ese mismo *concepto* a que Heidegger refiere con frecuencia sus afanes metafísicos. Así, este trabajo magnífico del solitario danés significa también una actualidad en la filosofía que hoy se hace. Es, por tanto, un libro en la orden del día, con casi categoría de imprescindible. No importa que Kierkegaard oriente su investigación sobre la angustia hacia el complejo problema dogmático del pecado, pues el hecho valioso es que nos presenta la angustia metafísica en su vibración vital, y contribuye así a que tengamos que saber de ella, una exploración de ella, en estos momentos, repetimos, de interés inigualado. Qué sea la angustia; en qué se diferencia de otras manifestaciones como el miedo, el temor; por qué se origina y cuál es su sentido en la aventura vital, etc. Es uno de los libros más sugestivos, en definitiva, que hoy pueden

reimprimirse de este gran nórdico. La traducción de José Gaos, como todas las suyas, insuperable.

[LA GACETA LITERARIA, 98, 15 de enero de 1931, pág. 15]

REVISTA DE OCCIDENTE

Bertrand Russell: Análisis de la materia [42]

Se cierne hoy sobre el mundo sabio un racimo de dificultades tremendas. Figuran adscritas a nuestra época, como un legado de abstractos simbolismos, y los mejores espíritus se disponen a batirlas con riguroso ademán. Un semillero de problemas audaces, de amplia significación especulativa, surge en los recintos de todos los saberes. Unas cuestiones llaman a otras en su auxilio, y éstas resultan luego de aprehensión más difícil y arriscada. La nueva física atraviesa, en la actualidad, un parejo estadio de dificultades. Bertrand Russell, en diálogo polémico con los recientes hallazgos de los físicos, ha escrito este *Análisis de la materia,* donde, con intrépida fidelidad y desde un punto de vista filosófico, somete a *reelaboración* las concepciones últimas.

La obra de Bertrand Russell gira alrededor del magno acontecimiento, que es la relatividad de Einstein, de hondas sugestiones para la filosofía. Afirma Russell que las consecuencias filosóficas de esta teoría son de mucho mayor alcance, y por completo diferentes de las que se figuran los filósofos que no conocen la matemática con la debida amplitud. Vamos a fijarnos en la génesis y significación del espacio-tiempo, que Russell desenvuelve con clara oportunidad. Helmholtz fue el primero que declaró insostenible la doctrina kantiana del espacio, en vista de los progresos de las matemáticas, especialmente los descubrimientos geniales de Riemann. Intentó luego Minkowski la desaparición del tiempo y del espacio en sí, y exploró la posibilidad de que uno y otro, combinados, pudiesen conservar individualidad propia. El éxito de tales intentos fue absoluto. La longitud se sustituyó por una noción nueva —el intervalo—, función de la duración y de la distancia, con carácter de invariante. Esta noción de intervalo ha sido objeto de crítica por Weyl y Eddington, que la han despojado últimamente de su carácter absoluto. Bertrand Russell ve en el espacio-tiempo la ventaja de que la ciencia, al utilizarlo, se refiere con más eficacia a grupos de "acontecimientos" que a simples "cosas". Para esta teoría, el tiempo —la fecha— es una de las coordenadas de la posición, haciéndose imposible ocupar el mismo lugar en fecha diferente.

La relatividad generalizada ha referido el campo de gravitación a la métrica del espacio-tiempo, o, lo que es lo mismo, a la geometría cuatridimensio-nal no-euclidiana. Algunos físicos, entre ellos Weyl y Broglie, quieren extender una síntesis semejante al campo electromagnético. Eddington se ha singularizado también en análogos esfuerzos. Que, a nuestro juicio, un poco ingenuo, no es más que el afán de geometrizar la materia, con objeto de lograr una ley que legitime el concepto de sustancia. El filósofo eminente Hans Reichenbach publicó un libro —*Philosophie der Raum-Zeit-Lehre* (Berlín, 1928)— que penetra en estos problemas con inigualada destreza. Todo el mundo sabio ha concedido a Reichenbach la categoría más alta, y nadie pone en duda que es uno de los filósofos (con Bertrand Russell y Meyerson) que han comprendido en toda su íntegra majestad la física de Einstein. En el apéndice de este libro estudia Reichenbach la extensión que pretende dar Weyl al concepto espacial riemanniano[43]. Aquí es imprescindible manejar con todo rigor la noción de campo. El papel que juega en la física moderna es de primordial interés. Aparece mezclado y referido en todos los fenómenos. (El gran Leibnitz, descubridor me-tafísico del concepto de fuerza, pudo haber unido una gloria más a su bien nutrida corona de éxitos. Leibnitz debió haber llegado al concepto de *campo,* después de desmenuzar, como él lo hizo, la energía entrañable de las mónadas, con sólo haber admitido la acción recíproca de éstas. Es sabido que él concibió las mónadas, por el contrario, como entidades cerradas, inaccesibles.)[44]. Pues bien: la teoría de Weyl y de Eddington une el campo gravítico y el campo electromagnético a propiedades puramente geométricas del espacio-tiempo. No está demás hacer notar, sin embargo, que esta generalización no ha recibido la menor comprobación de la experiencia.

Es imposible hablar de cuestiones relacionadas con la materia y eludir el contacto con las especulaciones atomísticas, hoy tan caras a los físicos. Puede aceptarse con facilidad que la materia

---

[42] *Revista de Occidente.* Madrid, 1929, entre paréntesis, figura en el título original.

[43] Para todo cuanto se relacione con los espacios a que aluden constantemente la nueva física y la nueva matemática, véase el magnífico libro de Fréchet, *Les espaces abs-traits* (París, 1928), que, con el de Reichenbach, es una lástima que no pudiese conocer Bertrand Russell al escribir su obra, anterior a éstas.

[44] Ortega y Gasset, en sus agudas reflexiones sobre Kant, habla de ese mundo de Leibnitz, "compuesto de Yos, en cada uno de los cuales nada penetra. Las miradas no tienen ventanas".

esté compuesta de protones y electrones, en la forma que reclaman los atomistas. Las consecuencias que han llegado a derivarse de la hipótesis de la atomicidad, la teoría atrevidísima de los *quanta,* y otras sugestiones de análogo interés, nos conducen a la idea de una materia discontinua, de más difícil examen cada día[45]. Toda la teoría atómica es de un rigor lógico admirable y de gran fuerza convincente. Un sistema material ha de radiar o absorber energía para ostentar su existencia frente a lo que esté situado fuera de él. Ya es imprescindible para esta prueba lógica el auxilio de la teoría de los *quanta.* (Véase Russell, página 35.) Las deficiencias que rodean todas estas teorías son enormes. Más todavía si penetramos en los fenómenos de la luz. Ni el éxito de la teoría de Bohr, ni la novísima mecánica cuántica de Heisenberg, ni la mecánica ondulatoria de Schródinger han conseguido explicar el mecanismo de la emisión ni de la absorción de la luz por el átomo, etc.

Bertrand Russell concede especial importancia al examen de los fundamentos mismos de la física. Las relaciones de la percepción con el conocimiento físico ocupan en su libro el mayor número de capítulos. Russell, que se mueve aquí en constante zona polémica, obtiene resultados de esplendor teorético admirable. En otro lugar (consúltese su *Analyse de l`esprit,* traducción francesa, París, 1926), este hombre magnífico ha intentado una apreciación sintética de la psicología y de la física. No hay duda en reconocer el primordial sentido de la percepción en las especulaciones físicas. Sin base perceptiva, esto es, sin referencia inmediata a la realidad que existe en torno a nosotros, el conocimiento físico es pura nada. Ahora bien: el hecho de percibir, por sí solo, no puede traer consigo, con pareja simultaneidad, una verdad física. Esto acontecerá después, a través de deducciones, más o menos complejas, que hemos de realizar con los instrumentos más adecuados de que dispongamos. De la misma forma que una representación no es para nosotros verdadera o falsa en tanto no la hayamos estructurado en juicios, así una percepción no supone una verdad científica, sino que ésta requiere, para existir, previas y laboriosas deducciones. Se explica de este modo el hecho de que nuestro conocimiento de la física sea exclusivamente matemático, pues "ninguna propiedad no-matemática del mundo físico puede ser deducida de la percepción" (página 261). Cuando el viejo Cournot notaba que la medida de longitudes o de extensiones lineales, por muy complicadas que sean, supone siempre la medida de un ángulo o de un arco de círculo —que ha de hacerse por superposición, puro fenómeno perceptivo—, se refiere a un proceso análogo al indicado por Russell.

Pero se nos presenta la cuestión de la objetividad y del subjetivismo. Señalar la percepción como origen exclusivo del conocimiento físico implica dificultades varias. Pues una percepción supone un percipiente y una serie de referencias intencionales que ponen en peligro el rango imprescindible de su valor objetivo. Veamos cómo desaparecen estos temores. La objetividad en la percepción de un complejo —o, mejor, de un grupo— por varias personas tiene su justificación, no en las percepciones directas, sino en la posible concordancia de las deducciones obtenidas por todas ellas. Creemos de suma importancia se considere este detalle esencial.

Hay que fijarse bien en que una teoría del conocimiento físico así establecida no es una ingenua concepción subjetivista. Para conocer el mundo, hay que tener siempre en cuenta un factor subjetivo, de posible intervención en todas las fórmulas o verdades a que lleguemos. Qué aspecto pueda presentar el universo en un espacio donde no haya sujeto alguno que lo examine, es cosa imposible de averiguar. Ni nos había de importar mucho. Este factor subjetivo a que hemos aludido no representa, después de todo, una perturbación desmesurada. He aquí por qué nos parece el subjetivismo un peligro fantasmal, poco considerable. Bertrand Russell cree posible eliminarlo con facilidad, siempre que se logre reducirlo a una constante. En este sentido es en el que yo he intentado igualar la arbitrariedad subjetiva a un parámetro. Los parámetros, en matemáticas, no son otra cosa que constantes indeterminadas. Un gran número de las fórmulas que utiliza la física encierran una constante. La fórmula en sí, su estructura y su valor, son independientes de ella, cuyo sentido se reduce a reclamar con su presencia una aplicación determinada de la fórmula.

Gracias sean dadas a Bertrand Russell por habernos conducido a estas regiones admirables, que son los esfuerzos por conocer el "esqueleto causal del mundo". (He aquí la más elegante definición de la física.)

[Revista de Occidente, 71, mayo de 1929, págs. 269-273. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuademación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs.

[45] Hoy, Hilbert y su magnífica escuela de geómetras estudian geometrías no-arquimedianas, que se desenvuelven con sólo excluir el postulado de continuidad.

109-116. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 79-84].

Un libro francés sobre Hegel

No es difícil observar que la filosofía hegeliana atraviesa hoy una atmósfera favorable. Puede atribuirse esto a dos motivos de filiación clara. Uno es que no existen discípulos de Hegel. (Todo el mundo sabe cómo lograron estos señores que nadie se esforzara por comprender a su maestro. No se salvan de esta ironía ni hombres de tan discreta actividad hegeliana como Kuno Fischer y Stirling.) El otro motivo que alimenta el mirar curioso hacia la obra de Hegel consiste en una particularísima convergencia de estilo con la actitud filosófica del presente. Después de un período de indisciplinadas anarquías, vamos ya pensando un poco, como Hegel, que no hay conocimiento posible fuera de un sistema. *"Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftlische System derselben sein" (Phänomenologie des Geistes,* pág. 5, edición Lasson). La necesidad, pues, de un sistema, el deseo que tenemos de él, es, por tanto, lo que nos conduce a Hegel, el creador del sistema de más bellos perfiles. No puede llevarse muy lejos la simpatía. El sistema de Hegel es perfecto como sistema, pero tiene el inconveniente de que es falso. Un aprendiz de filósofo puede, sin duda, hacer hoy a Hegel objeciones del más grave carácter. Que ese genial violador de conceptos dejaría intactas.

Jean Wahl, autor del libro[46] a que alude el título de esta nota, ha cometido con Hegel la máxima irreverencia, que es la de escrutar los orígenes mismos de su filosofía, poner en claro los desnudos linEamientos de su ejecución, desmontarla y ofrecer al público la palidez de los trofeos.

El libro de Wahl es de una dificultad suma, y hemos de reconocerlo así, porque está hecho con rigurosa precisión, bien a la mano los originales aludidos, y requiere una familiar convivencia con ideas extranjeras, peculiarmente esquivas. Por ello, hay que situarse ante él con grave gesto, y procurar que no se escapen las sutiles derivaciones que el autor cree haber capturado. Jean Wahl ha escrito su libro con un propósito: el de probar que al período estrictamente filosófico de Hegel precedió un período teológico, y es en este último donde tienen su nacimiento y su raíz los problemas centrales que Hegel desarrolló después. Son, pues, los escritos de la juventud de Hegel los que han dado lugar a este intento de fundamentación teológica, creados en años de peregrinación por los sistemas, de inquietudes mozas y de tremendo caminar dubitativo, cuando aún permanecía sin insinuarse la dialéctica.

Toda filosofía está siempre adscrita a la época en que nace. La de Hegel no escapa a este designio. El pensamiento filosófico de los siglos XVII y XVIII nació bajo la influencia de la física matemática, y lo caracteriza una radical ceguera para las cuestiones que hubo de plantearse la filosofía subsiguiente. Los temas hegelianos y la intuición primaria a que obedecían hacen de este filósofo un poeta magno que, en vez de poseer talento expresivo, estaba dotado de una maravillosa facilidad para manejar los conceptos lógicos. Ese espíritu poético enlaza a Hegel, como indica Wahl, con los misticismos de Novalis, de Hólderlin y con las intuiciones de Schiller. Pero no debe exagerarse la similitud proyectiva. La *conscience malheureuse,* que llama Wahl, haciéndola intervenir en las ideas hegelianas de vuelo más pujante, no es sino un síntoma de la necesidad, que sentía Hegel, de encaramarse a un método decisivo. La conciencia —en sí misma— es voraz de negaciones. Es un perpetuo pasar de una idea a otra. La negatividad simple, en tanto tiene conciencia de sí misma, sería la *conscience malheureuse.* O también, dialéctica inmanente en el espíritu, conciencia de la dualidad y de la contradicción. *"Das unglückliche Bewusstsein ist das Bewusstsein seiner als des gedoppelten, nur widersprechenden Wessens" (Phánomenologie,* pág. 139). Toda conciencia es conciencia de lo finito; por lo tanto, contradictoria, angustiada, infeliz, *malheureuse.* Ahora bien: *"La conscience a conscience d'elle méme en tantqu 'elle est l'inessentiel, mais qu 'elle a consciencie que son essence est la destruction de l 'inessentier* (Wahl, pág. 168).

Jean Wahl no consigue imponer su propósito. Al fin, Hegel, por el camino que sea, construye un sistema irreligioso, de pura entraña racional. Su libro nos pone de relieve una serie de veredas posibles que rozan de lejos las concepciones definitivas de Hegel. En el fondo, Whal comete un error de jerarquía. El afán religioso lo resuelve Hegel de una manera racionalista, y la religión queda anulada por la totalidad del sistema. Hasta tal punto es esto así, que no se trata sólo de un negar la

[46] Jean Wahl: *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* París, 1929.

religión, sino de un sustituirla. Uno de los aforismos hegelianos que publica Rosenkranz, en su *Hegels Leben,* dice, refiriéndose, sin duda, a este mismo problema, que "a las cuestiones que no responde la filosofía debe responderse que no es legítimo el que sean planteadas".

Puede aceptarse sin violencia, como quiere Jean Wahl, que Hegel, *"avant d'etre un philosophe, il a été un théologieri",* pero en modo alguno que en lo que entendemos por "filosofía hegeliana" predomine este último carácter. El pensamiento de Hegel obedece con todo rigor a tres normas, que son para él como desinfectantes teóricos: 1 .ª Es conceptual, o, lo que es lo mismo, no admite un conocimiento inexpresable por medio de conceptos; 2.ª Es universal; 3.ª Es concreto. La significación estricta de estos irónicos desinfectantes puede verse con toda claridad en el libro de Croce: *Ció che é vivo e ció che é morto della filosofía di Hegel* (Bari, 1907).

La evolución espiritual de un grande hombre es siempre abundante en travesuras. Más que otras, la de Hegel, hombre de dotes excepcionales para triturar sistemas ideológicos, que advino al mundo en una hora difícil, periclitado el aliento de la *Aufklärung* y circulando a su vera el nubarrón romántico. No puede extrañar que en las obras que preceden a su madurez sistemática se hallen y descubran filiaciones divergentes. Es el coloso que se entrena. Creyó Hegel algún día que la moralidad escapa al concepto. Serían los suyos conceptos sin objeto, que no saldrían del yo que los creaba. Nació de aquí la categoría moral del amor, que él mismo refugió de nuevo en el concepto. Análoga trayectoria evolutiva se advierte en la categoría del ser, síntesis "del objeto y del sujeto, en la que uno y otro han perdido su oposición". El gran descubrimiento de la dialéctica, o síntesis de los contrarios, y su famosa triada: Ser, No-ser y Devenir, lo hizo Hegel después de múltiples embates lógicos; decimos lógicos y no de otra índole. Había llegado a tal tensión creadora y se vio envuelto en tal encrucijada, que un esfuerzo gigante le descubrió el enigma. Da vida a los problemas un secreto impulso por contestar una interrogación que existe con anterioridad a ellos. Un poco ingenua es, por esto, la pregunta que hace Wahl: *"L'élément d'opposition et le besoin d"unión qu'il avait découvert dans toutes les formes de la religión chrétienne, ne pouvait-il se rattacher a une conception générale de la nature et de la vie?"* (pág. 232). La lógica de la dialéctica, genuino hallazgo de Hegel, estaba ya implícita en las cuestiones anteriores, y hasta puede decirse que éstas nacían para servir el íntimo anhelo del filósofo. Es la nueva manera de filosofar, que exigía igualmente una nueva lógica, contraria a la de Aristóteles, y que nutrió el romántico afán de Hegel de dialogar con las águilas en una soledad inmensa, castillo roquero de la Idea, donde el más leve acontecimiento guiña un ojo a lo Absoluto.

Merece todos los elogios el francés Whal, que ha removido el período juvenil de Hegel y ha hecho un libro serio, de una honradez intelectual poco corriente. Diríamos que es la obra francesa de realización más fiel que se ha escrito en este país sobre un filósofo germano. Para los que conocíamos ya a Wahl por su agudo estudio sobre el *Parménides,* de Platón, ha sido una nueva prueba de lo mucho que puede esperarse de este francés animoso.

Por otra parte, hemos de celebrar que se estudie de nuevo a Hegel. (Hace dos meses ha salido, también sobre Hegel, un libro del profesor Nico-lai Hartmann.) Es un magno ejemplo de rigor y de fidelidad a la filosofía, que siempre es bueno tener a la vista. ¿Aplicaremos a Hegel, como hace el insigne Croce, lo que el poeta latino decía a su mujer?: *Nec tecum vivere possum, nec sine te.*

[Revista de Occidente, 72, junio de 1929, págs. 388-392. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuademación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 85-95. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 65-69].

El causalismo de Meyerson

El oleaje de los tiempos ha lanzado a las orillas de la inteligencia un tipo nuevo de hombre, el epistemólogo, a quien debe adjudicarse una excepcional misión. Es evidente que, en los últimos dos siglos, el problema de la ciencia ha originado el desprestigio de toda las filosofías. Quizá sólo desde hace treinta años, el saber científico comienza a ser objeto de escrutaciones eficaces. Hasta entonces, las ciencias han sido juzgadas, en vez de comprendidas. Los filósofos se acercaban a los *resultados* científicos —lo más dudoso que las ciencias ofrecen— y no asistían a su *hacerse,* cayendo así en la trampa que le tendían las nuevas disciplinas. Pues la ciencia es una cosa real, que existe de alguna manera, y, al inquirir el problema de su sentido, deben abandonarse las pretensiones antiguas. Estas eran de varia índole, si bien la de más peligrosa aplicación, la que oca-

sionó perturbaciones mayores, fue ese loco propósito de sistematizar los hechos científicos. La ciencia es dogmática, pero nunca sistemática. Así pudo llegarse, de un lado, por el idealismo, a elaborar una filosofía de la naturaleza, como la de Hegel, que no es ciencia, y de otro, a la culminación del positivismo, que no es filosofía.

La diferencia entre ambas disciplinas es radical. Más que diferencia de rango entre los saberes —que es absurdo pretender que exista—, es de problemas y métodos. Corresponde a la filosofía una peculiar manera de vitalizar los problemas cósmicos inyectando sentido de totalidad a los acontecimientos más leves. La ciencia es concreta, se atiene a lo dado, tal como está ahí, y en vez de crear dificultades, obteniéndolas de sí misma, recoge tan sólo las que se le presentan desde fuera. La filosofía, no. El fino espíritu de Simmel señaló con claridad estas distinciones: "Pues lo que la filosofía sea, en realidad, sólo dentro de la filosofía, sólo con sus métodos y conceptos, podrá determinarse; ella misma es, por así decir, el primero de sus problemas"[47], El objeto, la finalidad y las rutas de la filosofía nacen de ella misma; son, como si dijésemos, sus prolongaciones necesarias. Las ciencias, por el contrario, reconocen unos objetos a ellas exteriores, que existen con independencia absoluta, esto es, que no necesitan de las ciencias para ser objetos. Si a una inteligencia virgen le explicamos qué cosa sea la física, pero no le damos fenómenos, esto es, cosas, aconteceres ópticos, eléctricos, etc., a este hombre no le servirá para nada el concepto de la física.

Dudamos mucho que toda epistemología que no parta de una clara idea de estas diferencias llegue a conclusión alguna de interés. Su misión es investigar qué es la ciencia real, la que existe y cristaliza en los trabajos de los sabios. A qué principios obedece, qué presupone y si es o no legítima la tarea deductiva de que se sirve. Pues las ciencias estudian unos objetos determinados, tal como se sitúan en sus laboratorios, y no les interesa nunca su historia como tales objetos; esto es, la peripecia psicológica que proclama el hecho de que estén ahí, al alcance de los sabios. (Aludo aquí a los *datos* bergsonianos y su trayectoria posterior hasta ser objetos, ya limpios de todo carácter fetal e incognoscible.)

El insigne Meyerson es uno de los hombres más valiosos que hoy asaltan los problemas de la epistemología. Ha llegado a soluciones muy interesantes, que pretenderemos esbozar en estas líneas. El nombre de causalismo, dado por André Metz[48] a la filosofía de Meyerson, lo adoptamos, a falta de otro, aun creyéndolo deficiente y poco alusivo a la más auténtica significación de esta filosofía. Es quizá Meyerson el único francés a quien el positivismo no ha contaminado. En la elegancia de la huida nos muestra unos argumentos preciosos, que es lástima tener que esgrimir aún para salvarse. La inteligencia francesa naufraga hoy en esas aguas del ochocientos, convictas ya de todos los errores. Resulta extraordinario que una filosofía que pretende excluir toda metafísica y basar sus afirmaciones en verdades de índole científica desconozca, en rigor, lo que la ciencia sea. Gran parte de la labor de Meyerson está ciertamente encaminada a denunciar el influjo del principio de causalidad en las creaciones científicas. La noción de causa yace oculta en ellas, aun siendo con frecuencia negada por los sabios. Bien dice Goblot[49] que lo que importa a éstos es la noción de ley. Que satisface aparentemente las exigencias primeras. Pero un ligero examen aclara que la ciencia, no sólo busca leyes, como suponía el positivismo, sino que pretende también explicar los fenómenos.

La ciencia es sin duda alguna, obra de la razón. Y caracteriza a ésta una indomable tendencia causal. Hay de común entre la ciencia antigua y la moderna *la même foi en la rationalité fonciére de la nature*[50]. Es esa racionalidad el impulso primario del saber científico. A cuyo afán obedece, pues, éste con todo rigor. Explicar es identificar. Mas el principio de identidad, en su simple expresión corriente, A=A, es una tautología. Añadiéndole la consideración de tiempo, pierde ese carácter. Y el principio de causalidad no es sino el de identidad, "aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo"[51]. En Leibnitz puede ya advertirse esa relación entre la causalidad —la razón determinante— y la identidad. Establecer una ley sobre alguna cosa no es sino decir que esta cosa se comporta como si aquella ley fuese cierta. Pero, en modo alguno, el postulado de legalidad implica que los objetos permanezcan inmutables en el tiempo. La validez eterna de las leyes nace del hecho de que, para ser cognoscibles sus modificaciones en el tiempo, se necesitaría tener de éste un conocimiento que fuese independiente de las leyes. Establecer leyes naturales no puede ser el objeto de la

[47] Georg Simmel: *Hauptprobleme der Philosophie,* Sammlum Göschen, págs. 8 y 10.
[48] André Metz: *Une nouvelle philosophie des sciences,* París, 1928.
[49] E. Goblot: *Le systéme des sciences,* París, 1922, pág. 34.
[50] Meyerson: *De l'explication dans les sciences,* París, 1927, capítulo XVII.
[51] Meyerson: *Identité et réalité,* París, 3.ª edición, 1926, pág. 38.

ciencia. Yo puedo conocer una relación cualquiera entre dos fenómenos, tan segura y cierta que me sea incluso legítimo afirmar una ley. No es esto suficiente. Queda en el aire, en posición inestable, ese mi saber, si no investigo la causa, el porqué. El postulado causal es un producto de la razón, y, a diferencia de la legalidad, no es confirmado a todas horas por nuestras sensaciones. Su origen va unido a una necesidad de conocimiento. Al crear la ciencia, el hombre ha obedecido tan sólo a su instinto causal[52]. Algunos sabios, entre ellos Painlevé[53], en sus cursos de mecánica racional, eluden establecer este principio, todavía obedientes a la legalidad positivista. Convierten así el nexo de causalidad en una mera relación funcional. La pretensión es ingenua, según puede verse en el ejemplo de Painlevé, que citamos.

En los dominios de la física, el primado de la causalidad aparece de modo más evidente que en cualesquiera otra ciencia. Su fundamentación matemática impregna de este postulado todas sus conclusiones. Realmente, nace la física, como ciencia de gran estilo, el día que pudieron ser utilizadas las ecuaciones diferenciales. Hoy mismo es cierto que la audacia de Heisenberg da a algunas nociones físicas un carácter estadístico. En unión de Born, insinúa que la función de onda que existe en la ecuación de Schrödinger representa una probabilidad, esto es, que lo que se propaga es una probabilidad. Esta física novísima utiliza una matemática especial. Las magnitudes se representan por sistemas de números llamados matrices, que siguen las leyes de una álgebra no conmutativa. No obstante, el cálculo se efectúa por medio de la resolución de ecuaciones con derivadas parciales. Se sigue, pues, fiel a la idea diferencial. Y, por tanto, a la causalidad.

Meyerson ha logrado uno de sus triunfos más indiscutibles con sus trabajos epistemológicos acerca de la relatividad de Einstein. Con singular precisión analizó la entraña misma de esta teoría, aclarando su sentido y la verdadera actitud cognoscitiva a que respondían sus conclusiones. Es sabido cómo de todas partes brotaron filósofos, con la pretensión de acotar para sus recintos la tarea relativista. Meyerson redujo a la nada lo absurdo de estas pretensiones. Alguno de ellos, como Petzholdt, en un libro que quedará como ejemplo de tozudez y de inconsciencia, afirmaba que la relatividad era en un todo conforme al patrón positivista de Mach —cosa que Einstein rechazó desde el principio—; y no sólo esto, sino que el germen de ella estaba en la filosofía de Protágoras (¡!). Meyerson denunció la impropia denominación de la teoría. (Impropiedad para una denominación filosófica, se entiende.) Pues nada más lejos de ella que considerar la existencia de lo real como relativa a otra cosa, y, singularmente, a la conciencia. Por el contrario, lo real, en la teoría relativista, es un absoluto ontológico, "un *véritable étre-en-soi"*[54]. Antes, en 1922, señalaba Ortega y Gasset esto mismo con toda rotundidad: Lo peor que puede ocurrirle a la nueva mecánica "es que se la interprete como un engendro más del viejo relativismo filosófico que, precisamente, viene ella a decapitar"[55].

Meyerson, en páginas muy lúcidas, trata de establecer una comparación agilísima de la relatividad con los sistemas de Hegel y Descartes, que le conduce a advertir en las tres doctrinas una misma "deducción apriorística de lo real"[56]. Einstein, en un trabajo reciente, reconoció estas insinuaciones de Meyerson como legítimas, apropiadas "a la actitud intelectual del teorético relativista"[57].

El mecanismo del progreso científico ha sido captado por Meyerson en las coyunturas más privilegiadas. Unas teorías suceden a otras, y lo que hoy se tiene por el más firme conocimiento es mañana inválido y dudoso. La apariencia superficial es aquí, de nuevo, reducida a polvo. Cuando Fresnel creó su teoría de la luz, lo único que demostraba es que la luz no puede ser una emisión. De aquí que la teoría científica nueva no sea, en rigor, dogmática sino en lo que niega, y nunca en lo que afirma. Sin embargo, el valor de la novedad científica va unido a su rigidez. Y la mayor prueba de que una teoría es verdadera es precisamente que pueda ser refutada. Su parte afirmativa adquiere tan sólo entonces sabor científico genuino. Nos movemos aquí entre esquemas, y no podemos derivar más la cuestión, que es en extremo bella. Digamos que, en el fondo, como apunta con sagacidad André Metz, Meyerson ha llegado a una nueva teoría de la razón humana[58]. De la que se desprende, como flor anunciadora, la idea de que un triunfo total de la razón va contra la razón, es el irracional primero y máximo.

---

[52] Meyerson: *Identité et réalité,* pág. 442.
[53] Dice el célebre matemático: "Un élément matériel infmiment éloigné de tous les autres, reste absolument fixe, si sa vitesse initiale est nulle, et décrit une ligne droite, s'il est animé d'une vitesse initiale."
[54] Meyerson: *La déduction relativiste,* París, 1925, pág. 79.
[55] Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo,* Madrid, 2.ª edición 1928, pág. 224.
[56] Meyerson: *La déduction relativiste,* pág. 79.
[57] Einstein: *La nueva teoría del campo,* en la *Revista de Occidente,* febrero de 1929, pág. 137.
[58] André Metz: *Une nouvelle philosophie,* pág. 203.

Aparte de la fijación epistemológica, las ciencias, como todo lo que hay en el universo, han de ser inquiridas por la especulación filosófica pura. El aspecto deductivo que presentan las ciencias es el blanco vulnerable por donde penetra el escrutar supremo. La fuente de todo conocimiento es sólo y siempre la experiencia. De aquí parte la fenomenología. Esta primera radical afirmación es la única sabiduría con que nacemos. Quien la discuta, queda en el acto invalidado. Pero Heidegger, en un momento de embriaguez fenomenológica frente el kantismo, afirma que *Erfahrung ist hinnehmendes Auschauen, das sich das Seiende geben lassen muss*[59].

La demostración deductiva consiste en referir una verdad a la intuición originaria. La experiencia ha de ser comprendida como intuición, base, a su vez, para el conocimiento de las esencias. Los hechos son individuaciones eidéticas, adscritos a una determinada región fenomenológica. Así escribe Husserl que "toda ciencia de hechos (ciencia empírica) tiene necesariamente sus fundamentos teoréticos en una ontología eidética"[60]. Las ciencias de experiencias, de hechos, subordinadas a las ciencias eidéticas. Las líneas últimas son como un descorrer la cortina frente al panorama fenomenológico, el de máxima pujanza en la actualidad.

[Revista de Occidente, 75, septiembre de 1929, págs. 368-374. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuademación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 97-107. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 71-78].

De Rickert a la fenomenología

Ya están a suficiente distancia de años aquellas escuelas neokantianas que a fines del siglo XIX impusieron al caos filosófico de Europa el rigor y la disciplina de la mejor tradición del idealismo. Todavía hoy, el viejo Rickert, único superviviente de entonces, somete en Heidelberg a precisión y fidelidad a los últimos discípulos, que han de ser, en estos años de turbulencia para esa filosofía, los guardadores de la ortodoxia trascendental. Uno de estos discípulos es Augusto Faust. Ha publicado últimamente un pequeño libro acerca de Rickert[61], que nos va a dar ocasión para estas rápidas notas sobre la filosofía contemporánea. Pues se trata de un libro polémico, cuya finalidad es mostrar las insuficiencias radicales de que adolece la fenomenología de Husserl. Aventura muy interesante, porque se realiza al amparo de Rickert, en nombre de su sistemática de los valores, y puede contribuir a que de una manera decisiva queden aclaradas esas dificultades que se denuncian.

El movimiento neokantiano de Baden entregó sus destinos a la posibilidad de una Filosofía de la Cultura. En los propósitos de Windelband y de Rickert residía el deseo de conferir al *Logos* un área de validez mucho más extensa que la que Kant le había impuesto en la *Crítica.* Pues no existía objetividad, para Kant, sino en el conocimiento de la Naturaleza, mundo único donde alcanzaban sentido las categorías. Nació contra esta limitación el orbe de las ciencias culturales y el descubrimiento de una esfera de los valores sobre los que asienta Rickert las bases de un nuevo sistema trascendental, una filosofía de los valores, sin duda la más valiosa aportación ideológica que las escuelas neokantianas han hecho a nuestro siglo. En Marburgo —Cohen, Natorp— quedaron en seguida acotados tres sectores ya tradicionales de la filosofía —*Denken, Wollen* y *Fühlen*—, con sus disciplinas correspondientes, Lógica, Ética y Estética, en cuya especulación los recursos idealistas de Kant adquirieron amplísimo y exagerado carácter. En forma de un logicismo imperial.

El primer choque de Rickert fue contra el hegelianismo. La Filosofía de la Historia, de Hegel, admite tan sólo un protagonista, la Idea, que es el único elemento superhistórico que puede legitimar y conferir sentido a la Historia. Pero Rickert introduce esas nuevas entidades que son los valores, y desplaza así aquella unidad hegeliana que aparecía en la Historia como una embajadora o representante de lo Absoluto. Rickert ha permanecido siempre fiel a las líneas esenciales que Kant descubrió en la objetividad. La *quaestio juris* kantiana preside todo ese conglomerado de los valores, que nacen para hacer posible una amplificación del *Logos.* Entendemos las cosas porque sobre ellas hay un mundo de valores, trascendente a las cosas mismas, y que se nos ofrece como verdadera finalidad de ciertos actos de juicio. Sobre la esfera del ser hay la esfera del valor. El ser es posible mediante la conciencia trascendental, pero la rigurosa objetividad reside en la trascendencia de los

---

59 M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik,* Bonn, 1929, pág. 111.
60 Husserl: *Ideen zu einer reinen Phánomenologie,* pág. 19.
61 August Faust: *Rickert und seine Stellung inerhalh der Deutschen Philosophie der Gegenwart,* Tübingen, 1927.

valores, que, a su vez, la otorga a las cosas y a mi saber sobre ellas. El mundo de los valores es irreal, puramente abstracto. Las ideas de Platón serían valores si Platón, en vez de carácter ontológico, hubiera intuido para ellas una mera existencia axiológica. Si en todos los juicios objetivos hay un cierto contenido de irrealidad —idealidad, mejor—, esto sólo puede comprenderse como referencia a valores. En Rickert, el sujeto, en forma de conciencia trascendental, posee un rango altísimo, y, si nos fijamos un poco, vemos cómo, a más del mundo del ser, que él legitima y explica, el mundo de los valores es realmente una exigencia del sujeto. Lo trascendente es, para Rickert, lo tras-subjetivo. No podemos hablar de sentido objetivo de los valores sino como sentido trascendente. Así, el contenido de esas objetivaciones no son detenninables por el sujeto. Un objeto es teorético cuando es inmediato para mi posible conocimiento de él. La lógica pura se ocupa de valores teoréticos. Éstos constituyen las formas del sentido trascendente —tras-subjetivo— del juicio, y "son válidos porque, al mismo tiempo, son las formas de los objetos trascendentes"[62].

La raíz de los valores, de Rickert, es el *Sollen,* de Kant. Lo tras-subjetivo no es un ser, pues sólo hay ser en la conciencia trascendental, sino un deber ser. "El acto del juicio capta el valor en la forma de un *Sollen",* escribe el joven Rotter en su magnífica tesis doctoral que hemos citado. La objetividad de la ciencia se fundamenta en la objetividad de los valores, a cuyo servicio está el entendimiento en su instancia más pura.

La filosofía es, pues, un sistema para el conocimiento del mundo inteligible. Este es el territorio en que son trascendentes los valores. Así, en uno de los más recientes trabajos del viejo Rickert, insiste en esa necesidad teorética de referencia a los valores. Para un conocimiento del mundo inteligible, escribe, debemos concebir las *"Formen der gegenstandlichen Sinngebilde überall ais Wertformen"*[63].

Hemos hablado antes de cómo el rasgo principal de la escuela de Baden es una amplificación de la esfera de validez del *Logos.* Representada por cierto afán de una filosofía de la Cultura. No es azar, por tanto, que el más fino de los filósofos que han roto las limitaciones críticas del kantismo en estos años, Emil Lask, sea un discípulo de Rickert. El más fino, hemos dicho, porque realizó sus intentos en el interior mismo de la *Crítica,* en una tarea de reelaboración genial que nadie ha igualado. Cuando Lask pregunta si no es también posible un saber de las categorías, si éstas no se presentan ante mí en cierta manera dadas, origina el quebranto esencial del formalismo apriórico. (En Rickert, la forma es todavía una valoración teorética, la más general, "cuyo contenido escapa al acto del juicio")[64]. Y del menudo racionalismo kantiano, que, aun tan débil como era, significaba un obstáculo para el hambre de objetividad que caracteriza a nuestros días. La síntesis categorial no transforma ni crea nada. Cuando una forma cate-gorial reviste a un material cualquiera, éste *bleibt was er war, es ándert sich nicht seinem Gehalt und Wesen nach* (permanece idéntico, no cambia ni su contenido ni su esencia)[65]. Hay irreductibilidad frente a la forma. Pero nótese: Esto no supone una reducción del Logos. Por el contrario, se amplifica su zona de vigencia, y hay en él eficacia para diferenciar y estructurar el mundo mismo de la forma, proyectando sobre ella la misma claridad de sentido que sobre lo material. De un lado, se afirma la irracionalidad de todo contenido; pero, de otro, se afirma igualmente un contenido ilimitado del Logos. Emil Lask es aún más objetivista que los fenomenólogos, y lo que éstos han hecho con el *a priori* —independizarlo del sujeto—, él lo verifica tanto con lo formal como con lo material. Su unión y síntesis se produce sin intervención del sujeto. Emil Lask es el único de los filósofos de Baden que trató el problema de lo irracional, estableciendo una sutil teoría sobre los tres peldaños o estadios de la irracionalidad, construida con un vigor sistemático admirable[66]. Lask es, sobre todo, un síntoma de los nuevos tiempos, y su objetivismo radical le acerca a la fenomenología de Husserl[67]. Sobre ésta arrecian ahora los discípulos de Rickert, y el libro de Augusto Faust, que citamos al principio, lo expresa así, con simpática petulancia. Nos parece interesante exponer qué clase de dificultades se denuncian en la fenomenología, porque es evidente que el sistema de Rickert tiene autoridad para hacerlas, y es quizás el más adecuado para aventuras de esa índole.

La fenomenología significa, desde luego, un esfuerzo por adentrarse en los recintos primarios del

[62] F. Rotter: *Die Erkenntnistheorie der Wertphilosophie,* Landan-Queichheim, 1927, pág. 21.
[63] H. Rickert: *Die Erkenntnis der inteligibeln Welt und das Problem der Metaphysik.* En Logos, 1929, pág. 69.
[64] H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis,* 5.ª edición, 1921, pág. 236.
[65] Emil Lask: *Logik der Philosophie,* Tübingen, 1911, pág. 73.
[66] Véase F. Kreis: *Zu Lasks Logik der Philosophie,* Logos, Band X, pág. 227.
[67] Para advertir mejor la oposición de Lask a Kant en su modo de considerar las categorías, recuérdese que, para Kant, las categorías sólo pueden ser *pensadas,* nunca *conocidas,* pues esta operación de conocer no es posible sin intuiciones.

pensamiento y capturar su relación con los actos vitales mismos. Tanto es así, que hay que preguntar si esas bases intuitivas, descubiertas con tanta firmeza en los análisis, no aparecen ya desligadas de toda validez y utilidad para la filosofía. No se llega a advertir, por más esfuerzos que se hagan, cómo va a verificarse en la fenomenología el tránsito del intuir al conocer, pues las intuiciones —incluso las intuiciones de esencias— que considera se presentan a nosotros desprovistas de toda ayuda conceptual que las haga válidas para la función del conocimiento. Así se explica que no haya sido escrita por ningún fenomenólogo una verdadera fenomenología del conocimiento, y, en cambio, la haya expuesto con gran brillantez Nicolás Hartmann, a quien no oprimían naturalmente fidelidades de escuela. Ahora bien: esta dificultad proviene de la índole asistemática de la fenomenología. Esta atribución, ese sentido conceptual con que han de ir enlazadas las intuiciones, es cosa que no puede legitimarse sino dentro de un sistema.

Pero acontece también que ese detalle es imprescindible para movernos con cierta soltura en el área de la filosofía. Pues ¿qué cosas se presentan ante mí con derecho a que yo vea en ellas una significación filosófica? El fenomenólogo se encuentra, por tanto, con que no sabe con precisión cuáles son sus objetos. Claro que puede decirnos que sus objetos son los fenómenos. ¿Y qué son los fenómenos? Nada tienen que ver con los que se consideran en los sistemas idealistas tradicionales. Heidegger, con su estilo escultórico, va a decírnoslo. "Fenómeno es lo *Sich-an-ihm-selbst-Zeigende".* Lo "que se hace patente por sí mismo", que podemos escribir en español. (La posibilidad de estas presentaciones patentes es la característica del Logos fenomenológico.) Pero ninguna diferencia notable advertimos entre este fenómeno —que es ni más ni menos un *Tatsache,* un hecho— y el *fait,* el *factum,* que consideraba Augusto Comte. La fenomenología queda, pues, una mera *quaestio facti.* Pero es el caso que Heidegger, sin renunciar a esta existencia puramente fáctica, edifica una ontología, y le vemos hoy en camino de estructurar también una metafísica. Los positivistas del siglo XIX renunciaban a afanes así, y eran, en este aspecto, más honrados y fieles.

Ahora bien: la fenomenología descubre una objetividad, que ella planta ante nosotros, y no le interesa mucho que cumpla los requisitos tradicionales. Heidegger establece, como máximo del buen fenomenólogo, el grito de *zu den Sachen selbst!* ¡A las cosas mismas! Y lo que indigna a los discípulos de Rickert es que atribuyan a las determinaciones fenomenológicas carácter aun más firme que el que corresponde a los resultados de la filosofía trascendental. "Todo establecimiento de hechos se basa, sin duda, en una conceptuación"[68]. He aquí la buena doctrina, que la fenomenología olvida a cada paso. ¿Cómo se legitiman los fenómenos? ¿Cómo establecemos los hechos? Husserl distingue entre hechos y esencias. Los primeros tienen una realidad espacio-temporal. Las segundas son independientes de ella. Pero esta diferencia es sólo terminológica. Tiene lugar en territorios meramente fácticos. (En el sentido que confiere Kant al *factum.)* Aun considera Husserl dos clases de esencias: una, formal o categorial; otra, material, y ambas aprióricas, como dijimos. Son nada menos que las verdaderas condiciones *a priori* para la posibilidad de la experiencia. La distinción entre ambas clases de esencias la hace Husserl con recursos que salen por completo de la fenomenología. Acudiendo violentamente al modo conceptual, como en otras filosofías, se distinguen el contenido y la forma. La unidad sintética, que adquiere tan redondo sentido en una lógica trascendental —en Kant, con la unidad de la apercepción; en Fichte, con el Yo absoluto; en Rickert, con el Sujeto puro—, es, sin embargo, para Husserl de fundamentación difícil, y bien poco consigue a base de una conciencia del "tiempo fenomenológico".

Asimismo, en la consideración de esencias materiales, ¿qué criterio existe para afirmar ésto como esencial y dejar a un lado aquello como ine-sencial? ¿Cuál es el sentido de la intuición de esencias? Parece que los fe-nomenólogos se sirven de obtenciones conceptuales, realizadas en otro orden de saberes, y las utilizan como impudicia. ¿Es posible mi intuición esencial de un gato, sin conocimientos zoológicos, por rudimentarios e ingenuos que sean? ¿Cómo contesto sino a la pregunta de si un gato sin cola es todavía un gato? Las dificultades se elevan en otra esfera de cuestiones; por ejemplo, las que corresponden a la metafísica. Heidegger intenta vencer estos escollos con el mayor ímpetu. Pero ¿lo consigue? Cuando situamos ante nosotros objetos metafísicos (por ejemplo, el problema de la existencia de Dios), es muy difícil que no estemos ya provistos de ciertos saberes que nos proporcionan otras disciplinas. En este caso, de conocimientos psicológicos o teológicos. Husserl dirá: es que las ciencias eidéti-cas —que tratan de esencias— comprenden a los resultados de las ciencias empíricas. Estas dependen de aquéllas, las cuales se construyen fuera de todo influjo de la realidad. (Recuérdese la reducción fenomenológica.) La objeción aquí es bien sencilla. Con igual derecho puedo yo decir lo contrario. Y, sobre todo, no puede

[68] A. Faust: *Obra citada,* pág. 28.

concebirse, por lo menos, la falta de una recíproca dependencia —que niega Husserl— entre ambas clases de ciencias. En particular, estas dificultades resaltan en los objetos geográficos e históricos. Veremos por qué:

La singularidad eidética consiste, según Husserl, en que no es preciso, para su determinación, localizarla en el tiempo y en el espacio. Vamos a ver, sin embargo, cómo las esencias se supeditan a esas determinaciones. Mi intuición esencial de los Pirineos, ¿queda intacta si éstos son trasladados al Perú? Los Pirineos en el Perú, ¿son esencialmente los Pirineos? Indudablemente, que no. De otro lado, ¿mi saber eidético de Prim tolera que lo considere un personaje del siglo XV? El Prim del siglo XV, dado caso de que sea un ente posible, ¿es el Prim que hizo la revolución del 68?

Es que no hay determinaciones ni saberes si prescindimos de la definición. En su tesis doctoral expone ya Rickert cómo la definición es sólo posible mediante un juicio sintético. Así, la definición queda fuera de la fenomenología. Pues esa síntesis ha de consistir en un momento intuitivo y otro inintuitivo que pertenece al concepto. Sólo así llegaremos, en rigor, a una definición. Rickert se aplica por esto a la delimitación de los "contenidos de significación inteligible" que ofrecer a las intuiciones, fiel a las dos frases kantianas de la *Crítica:* "Pensamientos sin contenido son algo vacío; intuiciones sin conceptos son ciegas"[69]. Acontece, pues, que las cosas mismas sobre las que quiere lanzarse Heidegger no tienen nada de objetos; son, como dice Rickert, meras situaciones, *blosse Zustande,* que son, desde luego, intuibles, pero no objetos de conocimiento.

Si resumimos, se puede advertir que la escuela de Rickert lucha, de una parte, contra el excesivo sistematismo de Hegel y, de otra, contra la falta de sistema de los fenomenólogos. En rigor, las críticas anteriores contra la fenomenología son impropias, porque todas desembocan en resaltar su *Sistembosigkeit.* Su falta de sistema. Las dificultades que se denuncian están muy archirresueltas en la filosofía trascendental, a costa de limitaciones que los fenomenólogos no respetan. No obstante, yo mismo haría a éstos una débil observación que desde mi contacto primero con la fenomenología se me ocurre: hay cosas de suyo inintuibles (por ejemplo, dentro de la Física, las fuerzas magnéticas): ¿qué hace el fenomenólogo frente a ellas?

Por lo demás, creo que un fenomenólogo haría frente eficaz a las críticas rickertianas con bien poco esfuerzo; le sería suficiente aclarar a estos discípulos qué es la intuición fenomenológica —que no debe ser confundida con la percepción, ni en lo más remoto—, y también explicar cómo lo dado en la intuición esencial, esto es, los objetos eidéticos, son precisamente objetos. Alguna cosa que es en sí misma dada. Y, asimismo, cómo la posibilidad de una intuición de esencias y la de una intuición individual se corresponden.

[Revista de Occidente, 82, abril de 1930, págs. 123-130. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuademación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 47-60. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 35-44].

Las sensaciones táctiles

En los últimos quince años se han escrito con cierta frecuencia libros muy interesantes de psicología. Todos ellos coinciden en restringir su atención a sectores particulares, sin abordar el problema central que permitiese una elaboración sistemática de esta ciencia. Y ese carácter de las publicaciones de índole psicológica no reside sólo en aquellas que son fruto de esfuerzos más o menos aislados, o procedentes de la filosofía, sino que alcanza también al carácter mismo de la problemática que presentan las más famosas escuelas de psicología. Así, el núcleo de los psicólogos de la figura —*Gestalttheorie*—, hoy detenidos casi radicalmente en sus afanes de estructuración total, aunque en pleno triunfo sus concepciones sobre la condición figurativa y apriórica de las vivencias. Así, la escuela de los eidéticos, núcleo que trabaja en Marburgo desde hace más de veinte años, bajo la dirección de E. Jaensch, confinado en una mera cuestión de prehistoria de las percepciones. Pero la idea central, el secreto del fenómeno de conciencia, cuyo planteamiento llevaría consigo todas las investigaciones en pos de metas únicas, no aparece a través de estos libros magníficos que se publican.

Uno de ellos es el de David Katz, sobre las sensaciones táctiles[70]. Nuestra vida psíquica está, al

[69] Kant: *Kritik der reinen Vernunft.* Bibl. Reclam, edición *Kehrbach,* pág. 77.

[70] D. Katz: *El mundo de las sensaciones táctiles.* Traducción española de Manuel G. Morente, editado en la

parecer, repleta de sentidos postergados. A más de otros propósitos, que indicaremos luego, el libro de Katz responde al inmediato afán de reivindicar para las sensaciones táctiles un lugar de primacía en el mundo psíquico. Por esto posee, a veces, un tono seriamente divertido. Resulta que los principios de más alto rango que intervienen en la elaboración de una teoría del conocimiento tienen una directa conexión con modestas vivencias del mundo táctil. Más aun que por medio de los sentidos llamados superiores —vista, oído—, adquirimos las ideas fundamentales que maneja la filosofía por sensaciones táctiles, lo que está de acuerdo con el hecho comprobable de que en los idiomas cultos, los vocablos con que se expresan las funciones supremas del conocimiento proceden, etimológicamente, de términos que aluden a una determinada acción de la mano. Veamos, por ejemplo, en latín: *perispere y comprehendere* se refieren al coger con la mano; *oblivisci* (olvidar), que se deriva de *oblinere,* borrar, naturalmente, un acto de la mano. Y, sobre todo, el caso decisivo: ¿no se confiere más firme carácter de objetividad al *manifestus* (palpable, manifiesto) que al término obtenido del sentido visual, *videre* (parecer)?

El estudio de las sensaciones táctiles conduce a Katz, tanto a considerar los fenómenos propiamente psíquicos como a la discriminación de una esfera material nueva, a la denuncia de un magnífico sector de una teoría de los objetos. En nada aparece con tanta decisión el influjo kantiano sobre la ciencia y la filosofía actuales como en ese acatamiento, en esa aceptación, por parte nuestra, de una teoría de los objetos[71]. Los problemas mínimos encierran muchas veces la clave sobre que descansan construcciones de gran estilo. Qué sea realmente un objeto, en la esfera de la investigación psicológica, no lo sabemos todavía en forma precisa y clara. Pueden contribuir a que ello cese descubrimientos parciales de esta índole. (Muy claro ha visto ya Reininger[72] cómo los fenómenos de conciencia son, a la vez, representación y vivencia: lo uno, por su contenido; lo otro, por el modo de ser dado ese contenido.)

En el campo visual encontramos que existe una materia cromática, invistiendo a las cosas, que el ojo captura y asume. De análoga manera, sería legítimo el hallazgo de unas peculiaridades táctiles, insitas en las cosas, a las que otorgaría realidad y sentido una intervención dérmica. Las investigaciones de Katz reconocen todas un origen experimental. Con hábil ingenio y muy pocos y sencillos aparatos, el psicólogo ha efectuado una gran profusión de experiencias, en las que funda luego las conclusiones de orden teorético. Según era de presumir, Katz adopta en su libro los métodos más recientes y se enlaza con la problemática de última hora. Así, los resultados poseen el vigor necesario para manifestarse en relación con los esfuerzos filosóficos que caracterizan este siglo. Su libro, repetimos, es de origen experimental. Sin embargo, la descripción fenomenológica desplaza las posibles perturbaciones de interpretación. Desde hace cuarenta o cincuenta años, un prejuicio psicofisiológico imperaba en todos los hallazgos de la psicología. La fidelidad a este prejuicio era exigida rigurosamente. Las consecuencias de ello son esas pobres e inarticuladas investigaciones psicológicas a base de nervios, células, cortezas cerebrales y otras cosas del mismo estilo. En todo caso, ¿qué tendría que ver esto con la psicología? He aquí el libro de Katz, donde con todo rigor experimental se estudian las sensaciones táctiles, sin creerse obligado a exponernos un tinglado anatómico sobre células nerviosas de la piel, corpúsculos de Meissner, Pacini, etc. La descripción fenomenológica lo evita felizmente, y su valor resiste todo género de dudas. Asimismo, Katz utiliza a cada momento los trabajos de los psicólogos de la figura, que son hoy imprescindibles en este orden de estudios.

Las sensaciones táctiles interfieren con frecuencia con otras de análoga localización. Tales las de presión, resistencia, temperatura, etc., que, por cierto, suelen contribuir a redondear la impresión táctil. Examinemos cómo participa la temperatura en este orden de fenómenos. Si se coloca a varios cuerpos —un trozo de metal, de madera, etc.— en un recinto a temperatura fija, la ley de equilibrio térmico indica que esos objetos llegarán lógicamente a tener la misma temperatura. Es sabido, sin embargo, que, al contacto de nuestros dedos, nos proporcionan sensaciones diferentes de calor o frío. El metal nos parece más frío que la madera, y ésta más que un paño de lana. No es posible, por tanto, creer que lo que percibimos, al tocar esos objetos, sea su temperatura. Una pura explicación física de este fenómeno alude a la mayor o menor conductibilidad de los objetos, que provocaría en el dedo un enfriamiento por abandono calórico. Ahora bien: no está libre de dificultades una explicación así. Pues aparte de que ya es algo absurdo que un estado térmico de nuestra piel sea referido a un objeto exterior, el hecho de que los diferentes cuerpos no nos ofrezcan todos —a

Revista de Occidente, Madrid, 1930.

[71] Espero explicar debidamente esta característica del pensamiento actual en un largo estudio que preparo sobre "La tesis copernicana de Kant y el sentido actual del *a priori".*

[72] Robert Reininger: *Das psycho-physiche Problem,* 2.ª edición. Viena, 1930, pág. 68.

temperatura, claro, inferior a 37°— una impresión de frialdad, aunque fuera de distinto grado, resulta inexplicable. La lana, por ejemplo, se nos aparece como positivamente caliente. En teoría, cuando la lana estuviese a la temperatura de nuestro cuerpo, no podría existir intercambio calórico. Katz trata de resolver estas dificultades. Diversas experiencias le permiten establecer un principio de invariancia térmica. Según éste, los distintos objetos forman una serie fija, que permanece válida para otras temperaturas-ambiente. Katz hizo experimentos desde —3° hasta +26°. ¿No cabe hablar de "figuras térmicas" específicas que residen en los cuerpos, habilitadas por órganos táctiles? Si las experiencias se verifican a temperaturas superiores a la de nuestro cuerpo, acontece un hecho curioso, y es que la serie formada antes se ordena en sentido rigurosamente inverso.

Las operaciones táctiles demuestran asimismo la colaboración de otro orden de sensaciones, las llamadas de vibración[73]. La vida de los sordomudos proporciona argumentos sobrados para intentar un estudio de ellas. Cómo estos hombres llegan al conocimiento de ciertas enseñanzas, recibe explicación satisfactoria con la admisión de las vibraciones capturadas por vía táctil. El caso Sutermeister logrando vivencias musicales perfectas, a pesar de su sordomudez, cuyo origen son sensaciones de vibración que partían, al parecer, del tórax. Algunos fenómenos que antes bordeaban lo maravilloso adquieren, con este nuevo mundo vibrátil, pleno sentido. Vista la independencia de estas sensaciones con las acústicas, puede igualmente comprobarse que son también independientes de las de presión. La forma ondulatoria del estímulo es lo único que tienen de común con las primeras. De las segundas se diferencian totalmente. Si hacemos vibrar un diapasón dentro del agua, se suscitan sensaciones de vibración en el dedo sumergido, siempre que no esté a mucha distancia. Acontece lo mismo en el mercurio, que, según Meissner, no despierta sensaciones de presión por debajo de la superficie. Podría hablarse de una duplicidad en el sentido del tacto. De un lado, la presión como sentido próximo. De otro, el de la vibración como sentido lejano. Tan legítimo es, pues, hablar de un mundo sonoro como de uno vibrante. La intervención del sentido vibrátil en la percepción de ciertas propiedades parece evidente. Si golpeo con la uña, habiéndome tapado previamente los oídos, un material cualquiera, advierto si es elástico o inelástico, duro o blando. Ello obedece al impulso vibratorio. Este es el que nos da también noticia del suelo que pisamos o que tocamos con la punta del bastón, etc.

Parece que los recursos humanos, en cuanto a la variedad de especies de vivencias, son infinitos. Relacionados con fines prácticos e impulsados por vía artificial, serían doblemente infinitos. Es inagotable el descubrimiento de posibilidades de índole psíquica. Entre los Warramunga —pueblos de Australia— existe la costumbre de prohibir a las viudas el uso de la palabra durante los doce meses siguientes a la muerte de su marido. En este tiempo se comunican con los demás por medio de gestos. Pues bien: cuando termina la prohibición, muchas de ellas prefieren continuar expresándose por gestos a utilizar el lenguaje. ¿Qué valores serán esos a que permanecen fieles, despreciando el uso de la palabra?

[Revista de Occidente, 84, junio de 1930, págs. 400-405. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuadernación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 117-125. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 85-90].

Keyserling y el "sentido"

Se publica ahora, en español, el libro más denso que el conde de Keyserling ha escrito *{El conocimiento creador,* Espasa-Calpe, 1930). Son cursos profesados por él en su famosa Escuela de Sabiduría, y tienen la sugestiva atracción de constituir la raíz esencial de este filósofo. Se nos muestra aquí del brazo de una entidad nueva, el "sentido", sobre la que descansa, al parecer, toda la tarea filosófica de Keyserling. Siempre he creído que la más exacta y breve manera de definir la filosofía es considerarla como una investigación que tiende a descubrir objetos. Y los objetos no son sino cosas en las que hemos advertido posibilidades de conocimiento, aptitud para ser conocidos. Una empresa así supone que el filósofo posee unos recursos ca-tegoriales, legitimados y justificados por la victoria teorética misma. Pues bien: si Keyserling tuviera capacidad sistemática y estuviese

[73] La importancia de los trabajos de Katz, tanto en el descubrimiento y diferenciación de estas sensaciones de vibración como en sus estudios sobre el mundo táctil y el de los colores, para una nueva teoría de la percepción, ha sido proclamada por Max Scheler. Véase su gigantesco libro *Die Wissenformen unddie Gesellschaft,* 1926, págs. 330 y 356.

entregado a la elaboración rigurosa de una filosofía, bien podríamos decir de él, a la vista del libro que comentamos, y de otro suyo también, muy famoso —*Wiedergeburt, Renacimiento*—, que derrocaba los objetos tradicionales de la filosofía, encaminando el esfuerzo cognoscitivo a esferas radicalmente nuevas. Esta "filosofía del sentido", que él descubre y crea, pertenece, sin embargo, a las más interesantes preocupaciones ideológicas de esta hora. ¿Qué es el sentido? Según Keyserling, la zona de más alto rango que nos sea posible discernir. Lo que contiene el máximo valor y otorga, a su vez, valores. El sentido no se conoce, sino que se "realiza" en el mundo "fácti-co" de los aconteceres, donde las cosas reciben de él significación y vida inteligible, esto es, pueden ser comprendidas. Colaboran a esta concepción del "sentido" desde ciertos vislumbres religiosos hasta la *Ding an sich* —cosa en sí— kantiana, pasando por la atmósfera del *Logos* alejandrino, post-helénico y precristiano. El reino del sentido se identifica con los espiritualismos tradicionales por su predominio universal y por su aérea luminosidad trascendente, y se distingue, a su vez, de ellos porque Keyserling le obliga a simbiosis decisivas con sectores conceptuales y, sobre todo, le somete a ejemplos vitales que aquéllos no soportarían. También por una ausencia de ceguera mística, que es lo más valioso de Keyserling. Pues nadie más fiel que Keyserling a las normas intelectuales de Occidente, de las que adopta y recoge los mejores gérmenes. Es un ejemplo de ello la rapidez insólita con que se aprovecha de las obtenciones kantianas, escribiendo que "sobre los límites de la razón, después de las críticas kantianas, no hay más que hablar". Uno se admira de cómo un hombre, a quien con harta frecuencia se le califica de extraño a nuestra cultura, hace suyos resultados laboriosos de Kant, construidos a toda prueba de ortodoxias europeas, y los ensambla en sus asertos sin vacilación. El "Sentido", para Keyserling, una vez realizado, está ahí, ante nosotros, dispuesto pasivamente a la captura. Las cosas adquieren significación merced al sentido, que aparece igualmente en el acontecer histórico. El grande hombre es el realizador de sentido por excelencia. El soporte de la individualidad es el sentido, que requiere estructuras de unidad para manifestarse. (Aquí se refugia el aristocratismo de Keyserling, que, por otra parte, en su teoría del grande hombre, se enlaza con la concepción de Hegel.) Ahora se trata de contestar a la pregunta de qué cosa era el sentido. Por esto, el libro de Keyserling, en cuanto pretende aclararnos regiones trascendentales, no empíricas, es la introducción a una metafísica. Es sabido que nació el término trascendental para denominar una actitud filosófica que desde fuera de la experiencia hiciera posible el conocimiento de la experiencia. Pues Keyserling edifica o postula una semejante actitud para el estudio del sentido, que es un problema metafísico. Lo que le conduce al curioso resultado de que lo trascendente —en este caso, el sentido— ha de escrutarse con categorías empíricas, ajenas al sentido en sí mismas, formas del sentido, por tanto, que nos ofrecen su realización cabal. Esta no es una revolución copernicana, sino hipercopernicana, y lo lamentable es que Keyserling no necesite, para su filosofía del sentido, una base epistemológica, pues se nos priva así de ver el forcejeo curiosísimo a que había de llevarle una empresa de esta índole. Claro que no se trata de conocer estrictamente el sentido. Pero bien difícil es para un occidental renunciar a la idea de que no se comprende una filosofía sino movida por afanes de conocimiento. Jamás triunfaría, pues, Keyserling entre los filósofos de Occidente, si anuncia que él no pretende que se conozca el sentido. Keyserling, como dijimos, eleva los aconteceres vitales a categorías, a ejemplos de sentido. El secreto del Universo se muerde una vez más la cola. Pues el sentido valora las cosas, realizándose en ellas, pero éstas nos proporcionan los únicos atisbos de sentido, y son sus categorías.

[Revista de Occidente, 85, julio de 1930, págs. 113-115. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuademación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 85-88. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 61-63].

Esquemas de Nicolai Hartmann

Auxilios fenomenológicos

La filosofía de Hartmann es auténtica de este siglo. Era inevitable, para el pensamiento filosófico, tender a esos problemas que él plantea, y decidirse con la rotundidad que él lo hace a herir en lo más vivo esas tres o cuatro grandes dificultades que anarquizaban la vida filosófica. Hartmann amplía de manera prodigiosa los territorios clásicamente habilitados para la filosofía. Y somete a disciplina de sistema uno de los atisbos más felices de la filosofía actual: el análisis fenomenológico. Atisbo que por sí solo, abandonado a sus propios medios, recluido en su esfera peculiar y con-

firiéndole una íntegra capacidad activadora, hubiera resultado poco menos que invalioso para tareas filosóficas de graduación alta. Nicolai Hartmann fue uno de los primeros en darse cuenta de que la fenomenología de Husserl era un hallazgo primordial, con cuyo auxilio podía ya intentarse una reforma radicalísima en el orbe de la filosofía. Así, en uno de sus libros capitales —*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*—, publicado en 1921, estudia el problema del conocimiento basándose en el análisis fenomenológico y obteniendo conclusiones que suponen una completa transmutación de toda la problemática hasta aquí considerada. La fenomenología, por lo pronto, permite acercarse con eficacia a ese sector de cuestiones que forman las cosas dadas, pues todos sus análisis son previos a lo dado. Recuérdese que Kant, cuando se dispuso genialmente a la elaboración de su *Crítica* y se planteó el hecho del conocimiento, delimitó en seguida una zona material irreductible, lo dado en la experiencia —*Gegebene*—, cuya existencia se vería luego obligada la *Crítica* a aceptar sin demostración. Es cierto que Kant hizo esto sin violencia alguna, pues lo ocurrido fue que no aceptó a ver problemas en el dado, siendo este detalle una de las más anchas pruebas que contribuyen a denunciar el influjo considerable del empirismo inglés —de Hume, sobre todo— en la actitud filosófica kantiana. Pues bien: era forzoso que se preguntase alguna vez la filosofía qué es realmente eso que aparece dado, esa región inexplorada hasta ahora, admitida, sin legitimidad alguna, por los investigadores. A una inquietud intelectual así, que reclama noticias sobre lo dado, que incluso no necesita de lo dado, obedece el nacimiento de la fenomenología. Es natural que al empirismo extremo no le preocupe eso, y sí edificar sobre eso, que es lo que constituye su salvación exclusiva. Hartmann, que se formó filosóficamente en Marburgo, encontrándose, por tanto, en la tradición kantiana, advirtió la fecundidad del método fenomenológico, localizándolo a la vez con agudeza en las regiones donde resultaba adecuado e imprescindible su uso. Esta es su victoria, que confiere a los resultados obtenidos carácter sistemático y firme. Su tarea primera es, pues, una fenomenología del conocimiento, que ha de realizarse en territorios previos a toda consideración de orden teorético. Ahora bien: ¿dónde buscar el *Faktum* del conocimiento? Kant lo hace restrictamente en la ciencia, que es como decir en la matemática y en la física. Parece necesario, no obstante, orientar con más amplitud la cuestión del conocimiento. No todo conocimiento tiene carácter científico. La cosa no es tan baladí como se creen, y ya hace en ella su aparición la carátula de las escuelas. ¿Cuál es el punto de partida de una investigación? Desde la tesis idealista, para que la nada existe dado, sino propuesto —*aufgegeben*—, hasta la positivo-intui-cionista, según la cual "todo es dado", habíamos de perdernos en sutiles y neblinosas marañas. Desde luego, hay alguna cosa que depende de lo dado y no es dado. Así las obtenciones teoréticas. Entre ellas y lo dado se encuentra la elaboración mental de la filosofía. Luego hemos de atenernos, para considerarlo como dado, a lo que sea previo a esa elaboración. El análisis fenomenológico del conocimiento nos proporciona la trascendencia de sujeto y objeto. La función del conocimiento no ejerce modificación alguna en el objeto, pero sí en el sujeto, donde tiene lugar la conciencia del objeto con un contenido, lo que podríamos llamar la imagen del objeto. Pero conocimiento, en tanto fenómeno general de conciencia, es conciencia pura del objeto, no del sujeto, ni del acto, ni siquiera de la imagen. El objeto es aquí determinante; el sujeto, lo determinado. Claro que el objeto no determina al sujeto como esfera total, sino sólo la imagen del objeto que forma parte de ella. En el objeto se distinguen varias zonas que surgen en la función del conocimiento. Hay, así, primero, en el objeto lo objetivado, aquello que se conoce de él. Luego, los trasob-jetivos, en el que se pueden considerar dos partes: una, formada por aquel sector del objeto que, aun permaneciendo desconocido, es cognoscible, y otra, separada de las anteriores por una frontera ya no fluctuante, sino absoluta, es lo trasinteligible, lo incognoscible irracional. Claro que estos límites poseen un carácter gnoseológico. Residen en el ser-objeto, no en el ser-cosa.

El conocimiento como hecho metafísico

El conocimiento no es, como creía el viejo idealismo, un crear —*ers-chaffen*— ni un producir —*erzeugen*—, sino, más bien, un *erfassen* —capturar, aprehender—, algo anterior e independiente del conocimiento mismo. El conocimiento es un hecho de carácter metafísico, y sólo centrándolo en una esfera ontológica adquiere su íntegro perfil. La radical afirmación es la trascendencia de sujeto y objeto, que da origen a la aporética del conocimiento. El salvar esa trascendencia plantea una serie de antinomias, aporías, que Hartmann expone como alusivas al sentido metafísico del problema del conocimiento (pues lo metafísico implica problematismo permanente), a la vez también que necesarias para el tránsito al ambiente final de la teoría. Hay tres fases en la investigación del conocimiento: la fenomenológica, la aporética y, por último, la propiamente teorética. Hartmann, en

rigor, va a insistir sobre el signo ontológico de sujeto y objeto —su ser, en sí—, que confiere al conocimiento la obligatoriedad de moverse en esferas ontológicas. Este es el hecho subversivo que nos interesa destacar. No es posible una teoría del conocimiento eludiendo los problemas del ser. No hay teoría del conocimiento sin metafísica. Cuando el criticismo desalojó de la actualidad las cuestiones tradicionales de la metafísica, debió también apartar a un lado el problema del conocimiento, pues su carácter metafísico era patente desde los antiguos escépticos. No hemos de limitarnos, en el fenómeno —como suelen hacer los fenomenólogos—, a considerar su intencionalidad en la conciencia. Lo intencional es propio de la conciencia, y, si acaso, una parte del fenómeno. Debe observarse también lo que en él existe de metafísico. Muchos objetos intencionales no lo son de conocimiento: les falta el *Ansichsein,* que los independice realmente de los actos. (Por ceñirse Husserl casi tan sólo a la objetividad intencional recae luego, de modo inevitable, en la inmanencia y en el idealismo.) El conocimiento es una relación entre sujeto y objeto. Cómo es ella posible, nos lo aclara la explicación o descripción de las aporías. Esa relación es, naturalmente, una relación de ser. Hay un ser del y para el conocimiento. La *ratio cognoscendi* presupone una *ratio essendi.* Su fina delimitación resuelve la mayor dificultad que engendra el carácter ontológico del conocimiento. El idealismo confundió esas dos *ratios,* y el hecho de no ser accesible la ontología sino mediante resultados gnoseológicos previos, lo entendió como imposibilidad de enraizar el conocimiento sobre el ser. Para el idealismo existía una inmanencia del pensamiento del ser, y ésta se transforma en la reforma ontológica de Hartmann, en una inmanencia del ser del pensamiento. En rigor, aquello no era sino una sobreordenación de la razón al ser. Todo idealismo está teñido, más o menos, de racionalismo. Ahora bien: lo irracional es una modalidad del conocimiento, y es tan legítima su cercanía a nosotros como la de lo racional. En la esfera misma de los objetos reales aparece una zona irracional en función de lo cognoscible. Todo objeto es parcialmente irracional, pues en último término está lo que en él hay de trasinteligible, fuera del límite de lo objetivable en lo trasobjetivo. Lo racional tiene dos características: ser cognoscible y poseer estructura lógica. Júzguese la restricción que lleva consigo toda filosofía racionalista al limitarse a una parcela tan reducida del ser. Hartmann viola sus fronteras, y nos ofrece panoramas integrales. La falta de una de esas características es suficiente para la irracionalidad. Hay, pues, tres tipos diversos de irracionalidad: lo alógico, lo que es a la vez trasinteligible y alógico, y, por último, lo trasinteligible. En lo místico tenemos un ejemplo de algo que pertenece al primer tipo de irracional: es alógico, pero es trasinteligible, etc. Hartmann, asimismo, crea, en su metafísica del conocimiento, una nueva teoría categorial, a la que corresponde hacer luz clara en algunas sombras. Es sabido cómo la filosofía de nuestro tiempo tiende a destruir todos los reductos formalistas que nutren el pensamiento moderno. Uno de estos reductos lo constituyen las categorías. Para Kant, éstas no pueden ser referidas en modo alguno a las cosas, sino que sirven al entendimiento "para deletrear los fenómenos". Lo que acontece es que Kant, y todo el idealismo subjetivista que le sigue, no distingue las categorías que son principio del objeto y los conceptos mismos de ellas. Hay, de un lado, la categoría "que es", que "pensamos", en nuestros conceptos categoriales, y de otro, estos mismos conceptos. Podemos hablar, pues, de trascendencia de las categorías, y aun de su irracionalidad parcial. Los principios categoriales del conocimiento tienen un *Ansichsein,* lo que sólo es posible en un ser del conocimiento, según exponíamos más arriba. Pero no es preciso que estas categorías sean descubiertas para que funcionen como tales. Al contrario, sólo son descubiertas porque y en tanto funcionan siempre en todo conocimiento.

Las dos objetividades. El "a priori"

Una amplificación que corresponde estrictamente a la filosofía de hoy es la perspectiva de la objetividad ideal. El mundo ideal propio es una conquista genuina de la filosofía contemporánea. Así, Hartmann divide su tarea sobre el conocimiento en dos gruesas zonas, que corresponden a los objetos reales e ideales. En la primera, sujeto y objeto son ambos, pertenecen a un mundo óntico real, a una misma esfera del ser. El conocimiento es captación de lo trascendente al sujeto. Captación mediata, pues una captación inmediata lo sería sólo de los propios contenidos de conciencia. La conciencia, para no ser una gigantesca tautología, debe pensar algo que, como tal, no sea su contenido. Lo que no impide ni sacrifica la aprioridad. Hay también una aprioridad trascendente que sería la capacidad del sujeto "para intuir las conexiones esenciales de lo real". Lo que no equivale a la identidad intersubjetiva de las categorías del conocimiento. Lo apriórico, como se sabe, posee necesidad y universalidad. No sería posible sin una especie de concordancia entre la estructura lógica —de que hacemos uso— y la estructura de los objetos. Kant se planteaba la

cuestión de la concordancia —en el *a priori*— entre representación y objeto. Y descubrió su genial principio, a base de las categorías del conocimiento, que constituirían una tercera entidad, válida para el sujeto y para el objeto a la vez. Es su famosa tesis copernicana, la raíz de todo *a priori.* Pero si el objeto es una función del sujeto, como quiere el idealismo, resulta una evidente tautología decir que los principios del sujeto son, al mismo tiempo, los del objeto. No en balde hería a Kant en lo más hondo que calificasen su filosofía de idealismo, ya que —según dice, con razón, en los *Prolegómenos*— aceptaba con decisión la existencia de algo fuera del pensamiento. Su idealismo, en todo caso, es trascendental o crítico, como él dice. Ahora bien: Kant entiende la identidad categorial de un modo completo, esto es, que son idénticas las categorías aprióricas que rigen, de un lado, el conocimiento, y de otro, los objetos del conocimiento. Pero la fenomenología del conocimiento indica lo imposible de una cognoscibilidad total. Si todas las categorías de objetos lo fuesen del conocimiento, no habría incognoscibles, todo sería racional. Y no sólo cognoscible, sino cognoscible *a priori.* Mas el conocimiento apriórico no tiene en cuenta los casos particulares, el conocimiento de lo individual, que es, por fuerza, conocimiento empírico, *a posteriori.* La aceptación del principio kantiano tropieza, por una parte, con lo irracional del objeto; de otra, con las exigencias de la empirie. La identidad categorial se reducirá, pues, a los límites de la racionalidad del objeto. Así, Hartmann descubre su principio de la identidad parcial de las categorías. Que es el siguiente: "En tanto que existe conocimiento apriórico de objetos reales, debe coincidir, por lo menos, una parte de las categorías del ser con las categorías del conocimiento." *("Sofern es Erkenntnis "a priori" von realen Gegestanden gibt, muss wenigstens ein Teil der Seinkategorien mit Erkenntniskategorien zusammen-fallen")* Esto explica cómo no todo lo dado en la intuición puede ser objeto de conocimiento. Para ello es preciso que sus categorías se atengan a esa coincidencia. Lo que no contradice la validez intersubjetiva de las categorías —columna básica del sujeto trascendental—, pues toda categoría coincidente es *eo ipso,* común a todos los sujetos. Pero hay también un conocimiento *a posteriori,* de no menos carácter metafísico que el apriórico. Aún más difícil y arriscado. Los sentidos son los que intervienen en esa captura discreta de lo real. El dato sensible es siempre, para nosotros, el máximo testimonio de realidad. No obstante, sería un error creer que sólo es real aquello que nos proporcionan los sentidos. No sólo lo dado es real. Otra cosa nos llevaría a identificar lo existente con lo dado, la *Gegebenheit* con la existencia. El ser dado constituye más bien un aspecto del ser real. Junto a la objetividad de los objetos reales cabe también una objetividad de los objetos irreales. Y en esta última, dos grupos muy heterogéneos de objetos: los ideales —que poseen un *Ansichsein*— y los meramente fantásticos. Es tan irreal un teorema matemático como una sirena. Pero el primero es alguna cosa, puede ser conocido, lo que quiere decir que permanece adscrito a una esfera del ser (la de los objetos ideales). El segundo es mera intencionalidad, y no puede ser objeto de conocimiento, sino pura representación en la conciencia. En la esfera de lo ideal, todo conocimiento es *a priori.* No hay posibilidad de saber empírico. Lo irracional es en ella trasinteligible, pero no alógico. Así, por ejemplo, el número *e* de la matemática. No puede hablarse de aposterioridad ideal. Sólo de universalidad. Constituye la esfera de las esencias puras. Desde el imperio platónico de las ideas hasta las regiones eidéticas de Husserl. Pero podrá preguntarse: ¿No hay también, en la esfera ideal aconteceres únicos, o, bien *valores* individuales que sólo aparezcan como propios de una única persona? Tienen lugar, en efecto, pero ello no anula la universalidad exclusiva del ser ideal. Pues la idea de una cosa única no es la cosa; lo específico de un valor individual no es la persona misma en quien se *ejemplarice.* Aunque sea única en el mundo de las existencias. El conocimiento ideal, a más de *a priori,* es autónomo y autárquico. Distinguimos, con relación a él, dos clases de intuiciones: *stigmática* y *konspectiva.*

El stigmatismo viene a ser como la percepción en el conocimiento real. Se refiere al esto y al aquí, y lo acompaña esa franca relatividad de las evidencias que se precipitan. Otorga una pretensión segura que constituye el primer alto de certeza para el fenomenólogo. Es un mero "es así", o un "yo lo veo así". Pero la intuición de esencias no es intuición puramente stigmática. Interviene más bien ya una intuición de las conexiones y de las relaciones como tales, de rotundo carácter intelectivo. El intuir es ya, aquí, un comprender, función de índole konspectiva. Pensamiento puro.

¿Hartmann restaurador del escolasticismo?

Frente a la filosofía de Hartmann caben muy diversas actitudes. Yo he comentado en otro lugar la injusta reserva con que se le acoge por algunos. Ahora, en fecha reciente, se ha publicado un libro donde se ensaya presentarla como una resucitación de la metafísica escolástica (Georg Koepgen:

Die neue kritische Ontologie und das scholastische Denken). Es un trabajo hecho con finura, inteligencia y modernidad, pero que, aun así, creemos muy distante de una posición firme. El hecho de que periclite en esta época todo el período moderno, desde Descartes, período fustigador y reemplazados todo él, de la filosofía escolástica, de sus métodos y prevenciones, no autoriza el grito de victoria de los supervivientes. En verdad, la escolástica estaba orientada a lo ontológico, y, por el contrario, la filosofía moderna, a lo lógico. El hecho fundamental que da origen a la ontología de Hartmann es el connubio —*Einbettung*— de sujeto y objeto. Estas dos entidades dan lugar así a un ser supraindividual y extraempírico, donde encuentra su realización el fenómeno del conocimiento. Cuando Hartmann ingresa, con toda fortuna, lo irracional en la filosofía, sin adjudicarle un ápice más de metafísica que a lo racional, no hace, según Koepgen, otra cosa que exhibir con nuevas galas el viejo rostro de la concepción escolástica *del ordo naturae.* Sobre *diese Homogenitat des Scienden* descansan "las bases del conocimiento dogmático donde lo racional y lo irracional (el misterio) aparecen uno junto a otro". Pronto veremos que esta analogía es una simulación vana. La filosofía medieval es puro racionalismo, si bien de otro orden al racionalismo moderno. Para aquélla, la *ratio* va detrás del ser, utilizando unas aprehensiones lógicas que eran un límite policíaco a la meditación. Koepgen apunta con exactitud los rasgos del otro racionalismo, el moderno, pero no del escolástico, que oculta.

Consiste aquél en que la razón legitime unas entidades previas, nacidas de ella, que iluminen las rutas que sobrevengan. El racionalismo escolástico es preponderancia de la razón —exclusividad de la razón— en el pensamiento, falsificando así otras esferas que las racionales. El racionalismo moderno es, en cambio, preponderancia de unos pocos principios racionales. Así, la "claridad y distinción" cartesianas, la "mónada" de Leibnitz, la "razón pura" de Kant la "voluntad" de Schopenhauer, la "idea o lo absoluto" de Hegel, el "yo" de Fichte, lo "inconsciente" de Eduardo von Hartmann. La escolástica maneja, sin embargo, un concepto de sustancia que es una peligrosísima predicación del ser. Y la tendencia al realismo epistemológico no es sino un ingenuo residuo helénico. El griego no comprendía nada sin cualificación de objetivable al yo; de ser frente a ser-yo. De ahí la casi realidad material de las ideas platónicas. Acontece que la filosofía de Hartmann es de radical ademán, y aun cuando significa una honda continuidad con la tradición moderna —Hartmann opera casi dentro de los límites asignados por Kant a la filosofía—, aparece como un alegato decisivo frente a todo el idealismo. Pero su ontología no es la vieja ontología "escolástica y racionalista". Ésta reclama una lógica del ser, y se presenta como mera construcción deductiva y racionalista, sin espacio alguno para lo irracional, pues eso del *misterio,* que Koepgen aduce, tiene muy otro sentido. Mas no es posible captar en toda su magnitud el problema del conocimiento sin una ontología analítica y crítica, que, por tanto, es el extremo diametral de aquella de la Edad Media, *deductiva* y *dogmática.* La diferenciación entre lo irracional y lo racional es exclusiva de la *vatio,* cuyo punto de vista no afecta nada a la discriminación ontológica. La ontología de Hartmann —que es, repitámoslo, analítica y crítica— viene a proclamar, a exigir, un ser real fuera de la conciencia, fuera de la esfera lógica y de los límites de la *ratio.* Proclamar y exigir no es, fíjese el lector, un mero admitir algo que cómodamente resuelva, como una tesis realista vulgar, la problemática gnoseológica. La aventura de Hartmann, proclamando al conocimiento una rigurosa cuestión metafísica, tiene también otras proyecciones. El conocimiento es una de tantas relaciones del ser. Existen muchas otras sobre cuyo carácter esta investigación del conocimiento lanza una luminosidad incomparable. Hartmann camina así al sistema, y es, entre los filósofos actuales, quien realiza la ascensión con más tenaz afán de victoria.

[Revista de Occidente, 89, noviembre de 1930, págs. 252-261. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuadernación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 61-77. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 45-56]

Sobre la filosofía del Renacimiento

Parece que las investigaciones actuales tienden a destruir la idea de que el Renacimiento significase un viraje radical de la Historia. Todos los valores triunfales de esa época habrían sido ya descubiertos, y venían aflorando de una manera larvada desde el siglo XIII. No faltan razones para una concepción así. Por lo que hace a la filosofía, Heimsoeth la ha expresado y defendido con gran vigor. Pero es innegable que caracteriza al pensamiento de esa época un afán fortísimo de novedad y una clara tendencia a desasirse de los saberes tradicionales. Por vez primera, quizá, en la historia

de la filosofía, existe aquí el hecho evidente de renunciar a unas obtenciones laboriosas, producto de varios siglos de especulación y emprender la tarea de su reemplazo. El dominico Fray Pedro Lumbreras ha publicado unos ensayos filosóficos que se ciñen a los problemas renacentistas de mejor perfil[74]. Recogemos de ellos, como su signo más céntrico, el estudio sobre la duda cartesiana y las páginas que dedica a comparar la actitud filosófica a que responde esta duda con la que aparece, anteriormente a Descartes, en Campanella. No tiene novedad alguna este viejo pleito de atribuir a Campanella el honor de haber sido el primero en fijar las ideas capitales de la filosofía moderna. La indudable analogía que, en algún aspecto, existe entre Descartes y Campanella no se oculta al lector más distraído, y en la obra del malogrado Léon Blanchet sobre el segundo filósofo se indica con toda claridad el sentido de esa coincidencia. Pero lo que hasta aquí había sido una discreta indicación de eso, de una coincidencia, se eleva en el P. Lumbreras —dominico, como Campanella, y es de suponer que nada desprovisto de bagajes polémicos— a la sospecha y denuncia de algo más grave: la probabilidad de un plagio en Descartes. Quede indicada tan sólo esta insinuación del señor Lumbreras, cuya sospecha no nos interesa destruir, aunque la creamos tendenciosa y sin base alguna firme. Tiene más interés aprovechar el libro de este Padre para decir alguna cosa sobre los filósofos y la filosofía del Renacimiento. Al advenir este período, la escolástica había agotado todos sus recursos. En los círculos humanistas y en el espíritu de todos los filósofos existía la certeza de que sólo iba a ser posible, en adelante, la filosofía, si se lograba descubrir para ella un nuevo orbe de objetos. La filosofía medieval, hasta Santo Tomás, está toda ella en esta frase axiomática, que hacía imposibles las autenticidades filosóficas en aquellos siglos: *Nisi credideritis, non intelligetis.* El hecho psicológico de la fe, que en el hombre residía de un modo patente, daba origen a la problemática filosófica, cuya finalidad era comprender las posibles cosas racionales que hubiese en los dogmas. Y si comienzo por suponer que no hay otro saber que el encerrado en las Escrituras, claro que debe preceder mi fe en ellas para que tenga efectividad mi conocimiento. La nueva vigencia de Aristóteles, mediante la filosofía de Santo Tomás, destruye esa estrecha concepción de la primera escolástica y es, en este sentido, un gran progreso. Ya existe aquí la naturaleza y el horizonte de problemas se amplía de modo considerable. Ahora bien: en el tomismo se había filtrado el concepto de naturaleza que aparece en la física de Aristóteles. Esto iba a hacer infecundas todas las derivaciones escolásticas, en relación con la *nuova scienza* inminente. La filosofía del Renacimiento es precedida de una nueva física, en armonía con ese redescubrir la naturaleza, que era su necesidad más fuerte. Contra la trascendencia de la física tradicional nace una física de la inmanencia, que se articula de modo magnífico: de una parte, con la experimentación que exigían las normas científicas de la época, y, de otra parte, con el nuevo hallazgo filosófico de la subjetividad, que da origen a todo el idealismo moderno. Uno de los físicos que lograron más eficacia en el quebrantamiento de la antigua física fue Telesio, maestro directo de Campanella, y éste penetró así, desde su primera juventud, en el orbe ideológico del Renacimiento. Es raro que influya en la configuración del idealismo, en la curiosidad filosófica por el *yo,* por el sujeto, el hecho de que se descubra una nueva física, una ciencia de la naturaleza que lógicamente debía orientar la investigación filosófica hacia el mundo exterior, hacia las cosas. No hay, sin embargo paradoja alguna en ello. Pues si los antiguos —los griegos— necesitaban del *yo* para referirse con más firmeza al Cosmos, el hombre moderno que adviene en el Renacimiento necesita de la Naturaleza, del Universo, para mayor firmeza del *yo,* de la subjetividad. Esa nueva física era una física matemática, y sus leyes se ceñían al cálculo matemático. El idealismo inventa al pensamiento como realidad, incluso como ser primario, previo a todo. Pues bien: la metafísica de Campanella expresa ya, en medio de toscas fugas, esa nueva y primaria realidad del pensamiento. Se conocen las cosas en tanto son referidas al *yo,* y este conocimiento es el ser mismo de ellas. Aquí surge un esfuerzo por identificar el ser y el conocer, que, de múltiples maneras aparece después en toda la filosofía moderna, eludiendo así las cuestiones propiamente ontológicas. Cuando Descartes establece el *Cogito,* sirve este mismo afán, y su conclusión es legítima y congruente. Al decir: "Pienso; luego soy", se entiende: "Soy pensamiento". Era, para Descartes, una superfluidad añadir esta última palabra. No escapó en modo alguno a Descartes que el ser que se desprendía y concluía del *Cogito* era, ni más ni menos, la entidad llamada pensamiento. El ser está, para él, íntimamente vinculado al pensar. Las cosas, para ser, necesitan del pensamiento. Y éste es categoría y dimensión de la subjetividad. Se consuma, como se ve, de un modo inexorable el nacimiento del idealismo, expresado también por Campanella en frase gráfica y radical: *"Semper ergo scire est sur* ("Todo conocimiento consiste en conocerse a sí mismo"). Por mucho que se esfuerce el Padre Lumbreras en presentarnos hondas señales que evidencian el uso que hizo Campanella de la duda como método eficaz de investigación, no destruirá la afirmación patentísima de que corresponde a Descartes el mérito de haberla utilizado en el reducto capital y supremo que

[74] Fray Pedro Lumbreras: *Estudios filosóficos,* Biblioteca de Tomistas Españoles, Valencia, 1930.

constituye la filosofía del Renacimiento. La duda es, en Descartes, una esencial cuestión metódica. Desde San Agustín se sabía ya cómo la duda no es precisamente escepticismo, ni conduce a él. Mal podía ser escéptica una actitud filosófica como la cartesiana, que recurría a la duda para conseguir la aprehensión de una certeza. El P. Lumbreras, al estudiar el carácter de la duda cartesiana, dice muy finas cosas. No podía ser, concluye, una duda ficticia, esto es, un cómodo artificio del que pudiera hacerse uso a capricho, una duda presupuesta. Se trata, pues, de una duda real, que sobrecogió, efectivamente, a Descartes. En efecto, una duda ficticia no me ofrece seguridad acerca de su carácter de duda, y, por tanto, no eludo posibles resultados escépticos, pues ni la duda misma me sería lícito afirmar como realidad.

Vea el Padre Lumbreras cómo es este el mejor argumento en pro del carácter real de la duda cartesiana. Descartes, una vez en posesión de la primaria realidad descubierta, construye su filosofía, al contrario de Campanella, que no logra estructurar una filosofía, y de su empirismo primero pasa a unas brumosidades neoplatónicas. Pero acontece a Descartes un hecho curioso. Era un filósofo estricto —al contrario también de Campanella, hombre híbrido, mezcla de filósofo, teólogo, astrólogo y conspirador—, sin sombra alguna de influjo teológico, al modo medieval. No ofrece duda alguna que, al adscribir la existencia de Dios a una idea innata lo hizo guiado por una pura obligatoriedad filosófica. Es lo que ha servido luego, sin embargo, para que algunos autores acentúen su ligazón con la tradición teológica agustiniana. Descartes mantuvo siempre, en materia teológica y dogmática, una discreta inhibición. Su innatismo equivale, no obstante, a un enlace con la tradición de la escolástica hasta Santo Tomás. Tal como aparecía el problema desde éste, que no admitía para la idea de Dios sino dos vías: la revelación por medio de la Iglesia, o la demostración, *a pos-teriori,* por sus efectos, el alma humana que careciese de ellas habría de deslizarse al ateísmo. Y véase cómo Descartes, sin propósito alguno de hacer teología dogmática, establece una continuidad y salva uno de los escollos del tomismo. No aspiró, sin duda, Descartes a tal honor. El Padre Lumbreras, al final de su volumen, comenta y aclara el hecho de que la Iglesia haya proclamado como única filosofía oficial la filosofía de Santo Tomás. En forma de veinticuatro tesis tomistas, que han de ser las normas directivas de toda especulación. Bien es cierto que los Papas, al decretar que se la considere como única filosofía enseñable, lo hacen con la advertencia de que sea propuesta, no impuesta, pues "se trata de filosofía y no de fe". La Iglesia tiene perfectísimo derecho a todo esto, pues no es una institución que exista en el mundo para crear filosofía, sino para propagar y extender unos dogmas. Si cree que la filosofía tomista le ayuda en esta tarea, con fines puramente apologéticos, nadie puede impedirle que la utilice. Pero ¿y el filósofo de nuestro tiempo que permanezca sumergido en Santo Tomás?

[Revista de Occidente, 90, diciembre de 1930, págs. 361-365. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuademación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 137-144. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 97-102].

OTRAS PUBLICACIONES

Juventud e impresionismo

A don Eugenio d'Ors, que disparó el adjetivo a quemarropa.

Este sitio en que escribo es un vergel cartujo en decadencia. El valle del Lozoya riega su soledad con los lagrimones de los montes. Fértil en tristeza, alimentada por inagotables glándulas de nieve. Los valles son siempre herméticos al llano, que burla sus guardias y logra introducirse por las carreteras. El valle mismo es un habitáculo gigante en la llanura. Los arquitectos geológicos no le hicieron techumbre, porque se gastaron el presupuesto en la inútil solidez de las murallas. Los arquitectos de cavernas fueron más cabales. Sabían más matemática.

Hoy, en este sitio, una fábrica sustituye al viejo Monasterio en ruinas. Las manos pedigüeñas de los frailes son ahora camiones insolentes. Los pinos, los hombres, las bestias y las rocas del valle cambiaron de señor. La fábrica, ya un poco vieja y decrépita a tanto fumar en su grandiosa pipa, conocerá también algún día las brisas decadentes. Etcétera, etc.

Es aquí donde hemos meditado acerca de la juventud. Como se ve, sin la menor coacción sospechosa de infidelidad. Buscando atmósferas imparciales y benévolas.

Toda novedad auténtica está condenada, por radical designio, a no ser comprendida. Es el caso de las juventudes cuando acometen la creación de nuevos estilos de vitalidad. Los años mozos son envidiables, no por lo que en ellos se haga, sino precisamente por lo contrario: por lo que en ellos deja de hacerse. Esa posible desviación, esa convergencia de rutas desatendidas —solicitaciones fracasadas del exterior— otorgan a la vida joven los máximos rangos. El joven goza cada minuto de ese peculiar sentido, atrofiado en la madurez, que se nutre de renunciar a unos valores por conquistar otros. Acontece en momentos de crisis para una cultura que las preferencias de las almas jóvenes difieren de las que tendrían sus padres ante los mismos inminentes compromisos. He aquí la eterna disconformidad de las generaciones. Esas generaciones terminales que proporcionan al joven, por lo menos, una enseñanza: la de volver la espalda a sus emblemas. Quede aquí consignado un rápido ejemplo de esto que decimos: será suficiente a la actual juventud, cuando intente dar a la vida política un rumbo casi perfecto, que se sitúe ante el problema de España de manera opuesta a como lo hizo la generación del 98. (Sin que esto signifique creer que aquellos hombres padecieran limitaciones miópicas.)

Acontece que la juventud actual es recibida con suspicacia en todos los recintos. Existe un vago recelo a sus iniciativas, porque se la sospecha víctima de un tremendo afán cósmico por destruir valores. La vieja generación teme que los jóvenes destruyan sus valores. Las morales nacientes no suelen respetar escrúpulos venerables. Porque en ellas es siempre legítimo que si yo no poseo un valor, ni puedo conseguirlo, me esfuerce en negar a ese valor toda vigencia. E implante los míos. No es éste el caso de las juventudes actuales. No niegan los viejos valores. Por el contrario, los reafirman y superan. El recelo, pues, no tiene justificación. Fuera de algunas voces aisladas, de ineficaz propósito, en todas partes la nueva juventud asimila los frutos antiguos. No niega la filosofía ni la ciencia, ni el arte, ni la vida política. Es muy posible que esto pueda acontecer algún día. Pero, por fortuna, ese día no es el nuestro. La actitud radical ante el arte viejo consistiría lógicamente, entonces, no en hacer surrealismo, como ahora, sino en la negación total del arte. Esas negaciones radicales y suicidas no se advierten en las juventudes de hoy. ¿A qué, pues, recelar de ellas?

Nosotros hemos oído por ahí que la juventud actual es impresionista. Nos referimos, claro es, a juventudes intelectuales, aunque el debate pueda generalizarse sin modificación esencial a otras áreas cualesquiera. ¿Es legítima una acusación así? Recogemos las alusiones por varios motivos. Uno es que formamos parte del bloque juvenil recién llegado, quizá unido todavía con lazo umbilical a la Universidad. Otro, más particular, es que mi profesión de dubitador impenitente es bien devota de las realidades en torno, y conoce por imperativos de curiosidad lo poco o mucho que intentan elaborar los jóvenes del día. Desde los grupos selectos que bracean con los máximos valores de la cultura hasta los grupitos de pobres diablos que arman camorra liberal en los viejos y resquebrajados Ateneos.

El vocablo *impresionismo* tiene, en la acusación denunciada por nosotros, un claro matiz peyorativo, y parece indicar que los jóvenes no apuran los problemas de la inteligencia con suficiente

vigor y disciplina. Que, en una palabra, no son fieles al espíritu. Entregándose a la primera sugestión que llega. Mucho nos tememos que tal absurdo tenga su origen en la extrañeza que produce a algunos señores el que los jóvenes intelectuales manejen con agilidad las estructuras difíciles. El fenómeno es cierto, y a nadie debe producir pasmo. La física de Heisenberg, la filosofía de Ortega y todo lo referente al arte nuevo es comprendido con más rapidez por un muchacho de veintitrés años que por un señor maduro, de cincuenta. Cuando ese muchacho habla de la física indeterminista o del *a priori* fenomenológico, lo primero que se le ocurre pensar al señor maduro es que está viciado de *impresionismo* y habla de las personas y las cosas sin tener de ellas nociones "claras y distintas". Lo que supone en el enjuiciador apresurado tanto exceso de orgullo como ausencia de generosidad para las juventudes.

Convénzase el señor D'Ors de que lo extraño es, en realidad, que nuestra juventud no sea *impresionista.* Los magisterios universitarios y extrauniversitarios que la dirigen es posible que no alcancen siquiera ese nivel gracioso. "¡Los impresionistas han sido ustedes!", pueden vociferar con justicia los jóvenes intelectuales de ahora. ¿Dónde está aquí un bloque magnífico de maestros que garanticen a la juventud estudiosa la posibilidad de derribar de un puñetazo las limitaciones actuales de los saberes? Ese bloque, que existe en Italia, pongamos como ejemplo de país parejo al nuestro en *anormalidad* de cultura como en voluntad de resurgimiento. He aquí, pues, la generación pasada, impresionista y culpable.

No lo remedian por falta de ambiente, por falta de medios y —digámoslo muy en serio— por sobra de genialidad los cuatro o cinco grandes maestros que hoy tenemos en unas cuantas disciplinas. Se les escatima incluso el entregarles las riendas directoras de la cultura. Amenazada su eficacia y en peligro su labor docente. Hoy mismo vemos cómo la frailería intenta el desprestigio del señor Ortega y Gasset por el pecado vitando de hacer posibles en España estudios filosóficos auténticos. En estas condiciones la cultura superior del país, decir a los jóvenes que son *impresionistas* es un poco risible, si no fuera también, a la vez, un poco triste.

El reducido grupo de jóvenes amigos que nos entrenamos actualmente en disciplinas filosóficas nos encontramos con que el primer obstáculo es que no existe una mediana biblioteca de filosofía, ni siquiera un centro especial consagrado a estos estudios. Con dificultad se encuentran por ahí unas cuantas docenas de libros alemanes. Estos ejemplares brindan a los jóvenes la sorpresa diaria de advertir que no han tenido un solo lector desde que llegaron, hace treinta o cuarenta años.

De esta forma, los jóvenes comprenden que hay que salvarse por sí mismos, dando la batalla a la cultura con sus propios medios. Este solo gesto bastaría para invalidar toda denominación injusta de impresionismo. Es lo que ha iniciado con legítimo vigor joven en el sector literario, y hasta político —que es hoy imprescindible—, mi entrañable camarada Giménez Caballero. Con toda rotundidad.

Desearíamos que don Eugenio d'Ors —hombre valiosísimo, a quien yo admiro mucho— aclarase en qué sentido cree él que la juventud española está enferma de *impresionismo.*

[Atlántico, 3, Madrid, 5 de agosto de 1929, págs. 14-16]

La "Gestalttheorie"

No se crea, no se crea que "el camino seguro de una ciencia", añorado por Kant para su filosofía, ofrece seguridades absolutas. Hace ya tiempo, medio siglo quizá, que el matiz polémico ocupa en las ciencias más firmes espacios enormes. Es, si se quiere, una nueva y radical manera de contemplar el espectáculo científico, que de todos modos supera las concepciones antiguas. El desarrollo de las ciencias se hizo a costa de renunciar a un gran número de nociones difíciles. El principio de economía —de esfuerzo abstracto— ha regido la marcha científica durante los dos últimos dos siglos. Era previsible que una época mejor dotada y heroica acometiese el cultivo de las dificultades eludidas. Para la matemática, podemos señalar el comienzo de una era así en las exploraciones cantorianas que dieron lugar a la magna teoría de los conjuntos. Las Aritméticas transfínitas y la gran discusión suscitada alrededor del conocido axioma de Zarmelo mantiene hoy a esta ciencia en el cauce polémico.

Sin olvidar la renacida pelea en torno al intuicionismo, que en las altas esferas del Análisis matemático sostienen Brouwer, Fréchet y otros.

La *Gestalttheorie* —teoría de la figura o de la estructura— supone para la Psicología uno de esos

fundamentales parpadeos que ponen en quiebra la raíz misma de los saberes. Pues considérese la Psicología, ciencia moderna y petulante, creyéndose ya en ruta ascendente y definitiva, tras de unos *objetos de conciencia* bien localizados y fieles, con unos átomos —las sensaciones— que se prestaban a toda clase de recursos. Y de pronto, la *Gestalttheorie* declara falsos esos objetos, requiriendo para la Psicología una problemática de más firme nivel. Después de la relatividad einsteniana, no creemos que en los años últimos se haya lanzado al mundo una teoría científica de tan honda sugestión. Las peripecias teoréticas que ha sufrido la psicología, desde sus primeros esfuerzos para constituirse en centro de sí misma, son sobremanera curiosas, y ofrecen rasgos que se prestan a consideraciones de interés. Ha sido, durante cincuenta años, la niña terrible de la filosofía y su elemento perturbador más tenaz. En lugar de perspectivas claras, el psicologismo ha Introducido en la filosofía sombras y nieblas.

La *Gestalttheorie* ha tenido el más resonante de los éxitos, y yo la creo limpia de todos los errores de constitución que se advertían en la que ya podemos llamar antigua psicología. Sus creadores, Wertheimer, W. Kohler y Koffka, y un gran número de estudiosos discípulos suyos, tratan hoy de dar a la nueva teoría una estructuración perfecta y sistemática. Los vigías meritísimos de la "Revista de Occidente" tradujeron a su tiempo un libro de Koffka, *Bases de la evolución psíquica,* escrito en los años iniciales de la *Gestalttheorie,* y que es una prueba de las anchas y seguras posibilidades que ofrece para el porvenir científico.

La palabra *Gestalt,* impuesta por estos psicólogos en sus obras, ha sido una de las barreras más tenaces para la comprensión de la teoría. Así, en una reciente discusión de Köhler y Rignano, en la revista *Scientia,* la objeción central de este último tenía su origen en que no comprendía con suficiente claridad ese término endiablado.

Bien es cierto que Rignano, tan admirable en su buena voluntad científica como mediocre en su labor creadora, no es psicólogo muy a propósito para comprender a los *gestaltistas.*

La teoría de la figura entraña una nueva manera de concebir la percepción. En este dominio existía desde Binet la tendencia más absurda. Los *gestaltistas* fundan la psicología no tanto en el estudio de la psique como en el estudio de los objetos que esa psique percibe. La presencia de unidades y grupos (Einhelten und Gruppen), por ellos denunciada, y la no aceptación de sensaciones elementales independientes, ha constituido su inicial punto de partida. En un campo visual, por ejemplo, los estados locales vendrían a depender de su posición, situación y del papel que jueguen en la unidad de la figura. La psicología es definida por Koffka como la ciencia que estudia "la conducta de los seres vivos en su contacto con el mundo ambiente". Este mundo ambiente, afirman los *gestaltistas,* no existe para el ser vivo como un número infinito de sensaciones elementales, sino que, por el contrario, está formado por grupos coherentes en sí mismos, previstos de indiscutible unidad, y que destacan una redondez magnífica del lugar donde se hallen. Esto quiere decir al hablar de *Gestalten in engeren Sinne* (figuras en sentido estricto).

Rignano cree que es inadmisible admitir es estos tiempos esa especie de "formar a priori", y en la discusión a que nos hemos referido calificó a los *gestaltistas* de kantianos tardíos. Y de recaer en el subjetivismo.

Como se ve, la psicología de las figuras es de base física y experimental. Está volcada a lo exterior y derrumba los métodos introspectivos que seguía el antiguo asocionismo. Cuando se contempla la gran arquitectura psicológica que se dispone a realizar la preciosa audacia de estos sabios, se es optimista en cuanto a los destinos de nuestro tiempo, objeto por la moda de tantas predicciones lúgubres.

La *Gestalttheorie,* en resumen, es una física especial, de amplio rodaje especulativo, y haciendo uso de que mis pocos años me autorizan a hacer una afirmación rotunda, sin que nadie tenga derecho a exigirme pruebas ni demostraciones, apunto aquí la idea de que todo este armazón psicológico va a constituir en plazo breve algo así como la fuente de problemas de la disciplina que hoy conocemos con el nombre de física matemática. Psicología trascendental.

[*Hélix,* 10 (extr.), Vilafranca del Penedés, diciembre de 1929, págs. 9 y 11]

Gracián y Schopenhauer

No hay sino dos aromas que impregnen de interés a los objetos —interés, claro, para un ser

capaz de preferencias—: aquello que es semejante a nosotros, pero no idéntico —lo que llamaríamos paralelismo y dirección estricta—, o, bien, aquello que es idéntico a nosotros, pero justamente lo contrario. Este último el más eficaz, en presencia del que fracasa todo subterfugio. Para eludir el primero basta volver la mirada hacia el punto cardinal opuesto al que se identifica con nuestra paralela deleznable. Si cerramos los ojos ante el segundo objeto, chocamos con él. Hablamos de objetos que nos interesan de alguna manera, y, por ello, no queda excluido el caso en que interesan tan sólo para huir de ellos. Así, hacemos la más urgente fenomenología de ambas especies de interés, considerando su rasgo más diferencial: el que nos ofrecen cuando los dos tienen más de análogo: el de producirnos el interés de que desaparezcan. (No sé si resultará esto fácilmente inteligible; pero escribiendo sobre Gracián, en honor y honra suya, toda susceptibilidad de esta índole carece de sentido. Quizá tarde en presentársenos una tan grata ocasión de convivio conceptista.)

Pues bien: el gesto del atrabiliario Schopenhauer, fijando sus recias pupilas en los libros, hechos y dichos de Gracián, es una realización cumplida y exacta del segundo aroma, interés o preferencia por las cosas y personas, que denunciamos en las alambicadas líneas anteriores. Gracián es, para Schopenhauer, su idéntico mismo, a la vez que su idéntico contrario. La posible paradoja de esta frase reside en que no es paradójica, precisamente cuando su significado ideal —su objeto— está reclamando paradojismo.

Schopenhauer tradujo al alemán, en bella prosa, la prosa difícil y tenaz del *Oráculo.* A través de los discos y abstrusidades esquemáticas en que Gracián —director de la vanguardia conceptista— envolvió su pensamiento, Schopenhauer desentraña con magnífica habilidad todas las excelencias, poniendo a prueba su afición a Gracián, como un tributo varonil a las esquiveces desfloradas.

Hay un momento en la historia universal de las ideas —y aquí idea equivale a palpitación valiosa— en que todos los espíritus se aluden. Se encuentran a la misma luna. En que son guiados por preocupaciones, en cierto modo, fraternales. Por lo menos, inevitables analogías de gesto, de estilo. Uno de estos momentos se realiza en el siglo XVII. En el siglo de nuestro Gracián. Siglo áspero, sin aspereza, en que todas las posibilidades históricas se ofrecían al revés. Y, lo peor de todo, en que la conciencia registraba fielmente, con toda crueldad, la verdadera composición química del aire. Aire con la única impureza de ser aire puro. En esa hora, unos pueblos veían desaparecer, perderse, las magnas opulencias del gran Renacimiento. Otros pueblos —los que no lo habían gustado, sino combatido— añoraban igualmente la única salvación que hubiera podido redimirlos: la de rectificar y hundirse y embriagarse con los demás en aquella gran cosa que fue el gran Renacimiento.

En el siglo XVII, el pensador español —español y jesuíta— Gracián, aragonés de alcurnia y de penuria, es aquí la voz universal del pesimismo. El pesimismo del siglo XVII, ante cuyas narices habíanse cerrado, en un fatal descuido, unas puertas hechas con las tablas de la ley de los diez máximos valores. Es lo que conduce al gran artista Poussin a ensombrecer sus bacanales. Momento histórico sin sal ni venas tensas. Desvitalizado y mediocre. Con una sola excepción: la Matemática. Gracián envuelve en el mayor número posible de caparazones las agudezas que su ingenio logra extraer de la universal bellaquería. Su mundo es un mundo de relevo, de segunda potencia. Es la enseñanza de las máximas. Las máximas se nutren del fracaso de los apuros vitales para los que precisamente tendrían ellas eficacia. Por eso, los grandes hombres que se han complacido en bruñir máximas han resultado unos grandes ironistas, con ironía suficiente para alzarse contra toda lamentación y todo lagrimeo. Son seres con sensibilidad tan sólo para aquello que se va, que es, por esencia, decadente y triste. Pero su salvación es la máxima, la moraleja inmoral e ilegítima, que les permita edificar un mundo nuevo. Es algo de lo que le ocurre con la greguería a nuestro genial Ramón Gómez de la Serna.

Pues bien: Schopenhauer realizó el hallazgo de Gracián, advirtiendo en él al hombre ingenuo —e ingenioso— que quiere superar el pesimismo. Schopenhauer, aquí, en la misma dirección exactamente, regresaba. Su pesimismo era de una especial calidad, era un pesimismo metafísico, elaborado a base de todos los recursos. Sin tentar su radical superación. Cuando, con auxilio de la Metafísica —que es el auxilio más eficaz por su ineficacia—, realizamos algo, este algo es ya perenne metafísicamente, que es el grado de perennidad de duración más auténtica. Duración que no admite mediciones sino cuando la unidad extensa es una vida.

Schopenhauer salía, regresaba de un lugar análogo a aquel en que Gracián pugnó siempre por entrar. Lo que para Gracián pudo ser una atmósfera de Renacimiento, para Schopenhauer fue, con toda la integridad, la filosofía kantiana. Antes de los treinta años, Schopenhauer, con su más famoso

libro *El mundo como voluntad y representación,* estiró tanto una de las varias posibles derivaciones de Kant, que su lazo umbical quedó roto. En forma de una filosofía tosca y deleznable. Imposibilitado y pesimista. Una de sus cosas posteriores fue traducir, como dijimos, un libro de Gracián, servicio bien hecho, que deben agradecerle los españoles.

[Heraldo de Aragón, 1 de enero de 1930. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuademación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 167-171. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 121-124].

Un pleito entre escritores. Las migajas politicoliterarias del banquete en Pombo a Giménez Caballero. Ledesma Ramos y sus amigos no son fascistas

Recibimos la carta que sigue. HERALDO DE MADRID la acoge con gusto en sus columnas. Es verdad que nuestra vida literaria es muy pobre en vibraciones cívicas y cuando surgen pleitos de matiz político en su seno conviene subrayarlos para alegría de todos.

Lo imprescindible es que los escritores, aún más los jóvenes, se preocupen de la política. Es un síntoma grato.

"Señor director de HERALDO DE MADRID.

Mi respetable Sr. Fontdevilla: Me veo obligado a solicitar de usted publique en su periódico, el órgano más vivaz de la nueva generación española, las siguientes líneas, contestación a un artículo del Sr. Fernández Almagro, donde se me infería el agravio de considerarme —a mí y a otros— afecto a la mostrenquería reaccionaria.

Requiero la hospitalidad de su periódico para salir al paso a unas alusiones demasiado recargadas de injusticia, que el Sr. Fernández Almagro me dirige con motivo de mi intervención final en el banquete a Giménez Caballero.

Es bien triste que en estos momentos en que llueven por las planas de los periódicos opiniones juveniles y se espera como nunca que la generación recién llegada aclare la bruma política nacional sean desvirtuados y falsificados unos propósitos rotundamente nuevos lanzados por un grupo de jóvenes. Aunque sólo fuera por la seria tarea intelectual a que los nombres de estos jóvenes permanecen adscritos, debían merecer un poco más de respeto y atención.

No somos fascistas. Esta fácil etiqueta con que se nos quiere presentar en la vida pública es totalmente arbitraria. Si los elementos seudoliberales —los "restauradores", que viene a ser los mismo, no refiriéndonos a otros aquí— quieren combatirnos, y bien justificado está que lo hagan, tengan primero con nosotros la bondad elemental de enterarse de cuáles son nuestros propósitos y qué cosas queremos y propugnamos.

Vamos contra la vieja España[75] con propósitos superadores. Nuestra posición teórica véase y estúdiese en los libros del maestro José Ortega y Gasset, donde se hallará casi íntegra.

En todo caso, nuestra actitud no consiste sino en el lanzamiento de un idea nacional, a la que hemos de adherirnos con todo tesón. Esa idea nacional será por nosotros elaborada, justificándose en motivaciones que creemos indubitables. Resulta grotesco, por tanto, que por el solo hecho de poner ante la enseña liberal, a la que creemos envejecida y caduca, un signo de indiferencia y de desdén se nos crea en relación con ideologías reaccionarias, tradicionalismo carlista y demás carroña histórica. Nuestras reservas al liberalismo residen en nuestro afán de superarlo briosamente[76].

Gracias, señor director, y créame sus atento s.s. y amigo R. Ledesma Ramos."

[Heraldo de Madrid, 21 de enero de 1930, pág. 13]

Notas al libro Introducción a la filosofía matemática, de Walther Brand y

[75] Línea censurada en *HdM.*
[76] Línea censurada en *HdM.*

Marie Deutschbein, Revista de Occidente, Madrid, 1930

Págs. 44-45, nota 1

Se refieren, sin duda, los autores a ciertas investigaciones de Brouwer. Este matemático intuicionsita, con la aprobación de Weyl, y muy recientemente también con la de Hilbert, ha evidenciado la invalidez del principio de tercio excluido en cuestiones como la que sigue: En un número trascendente, por ejemplo, el número *e,* base de los logaritmos neperianos, ¿aparecerán alguna vez las diez primeras cifras en su orden natural?

Pág. 54, nota 1

En el texto *Wahrheitswert.* Podíamos traducir *valor de verdad,* pero nos parece confuso, y preferimos la palabra *valor* sólo. Entiéndase que se refiere a una nota íntima, primaria, adscrita profundamente a cada enunciado.

Pág. 112, nota 1

Aluden los autores a una demostración debida a König, que utilizando y basándose en un teorema de Bernstein dedujo que el continuo no es un conjunto bien ordenado. Pero ese teorema de Bernstein pareció luego insuficiente, y la deducción de Kónig quedó por esta causa en el aire.

Pág. 130, nota 1

Esta cuestión famosa, también llamada "el último teorema de Fermat", constituye desde hace cien años la pesadilla de todos los matemáticos que investigan en teoría de números. Puede enunciarse así: "Si $n > 2$ no existen tres enteros x, y, z tales que se tenga $x^n + y^n = z^n$" Como se ve, señala la imposibilidad de generalizar la conocida ecuación pitagórica $x^2 + y^2 = z^2$. El matemático Fermat era, al parecer, hombre de humor, y de acuerdo con el carácter de su época, muy dada a los torneos de agudeza matemática, legó al mundo una serie de cuestiones difíciles, ocultando las demostraciones obtenidas por él. Todas ellas han sido resueltas por los matemáticos posteriores menos ésta que nos ocupa. Fermat dejó escrito el enunciado en las márgenes de un libro de su propiedad, una *Aritmética* de Diofanto, afirmando que él la había resuelto, pero que no trascribía la demostración por falta de espacio. El hecho de que nadie lo haya logrado hasta ahora permite suponer que Fermat no lo consiguió tampoco. Se han hecho demostraciones para valores particulares de *n,* como los inferiores a 100, menos para n = 37,59 y 67, que están aún sin demostrar. Por trabajar en este teorema se han obtenido indirectamente resultados muy valiosos en teoría de números. Puede decirse que todas las investigaciones de Kum-mer se debieron a sus preocupaciones por este teorema.

Pág. 142, nota 1

Parece oportuno aludir aquí a ciertos intentos de los físicos actuales que imprimen a su disciplina un decisivo carácter indeterminista. La gravedad teorética de esos esfuerzos es incalculable, y a su lado aparecen minúsculas las pretensiones de la relatividad de Einstein. Born y Heisenberg —este último creador de la mecánica estadística— fueron los primeros en aplicar a la teoría ondulatoria una significación meramente estadística. La función de onda en la ecuación de Schródinger alude a una probabilidad. Esta se propagaría en un espacio cuyo número de dimensiones equivaldría al de grados de libertad del sistema. Lo que lleva consigo la utilización de una nueva matemática —cálculo de *matrices*—, pues se insinúa que la geometría diferencial y el análisis matemático clásico alcanzarían tan sólo una validez macrocósmica, pero no en el universo microcósmico e indeterminista. Nadie creería hace cien años que esas dos palabras irían unidas: Física indeterminista.

Pág. 210, nota 1

Pues observe el lector poco matemático que si en la primera igualdad de la transformación de Galileo, $x' = x - vt$, derivamos dos veces con respecto a t, se obtiene igual derivada segunda para x' y para x. De aquí esa invariancia en la ecuación de la fuerza.

[Por encargo directo de José Ortega y Gasset, Ramiro Ledesma Ramos tradujo al español el libro *Eintuhrimg in die Philosophischen Grundlagen der Mathematik,* de Walther Brand y Marie Deutschbein, que será publicado, con el título *Introducción a la filosofía matemática,* en 1930 (Re-vista de Occidente, Madrid, 246 págs.). Hemos incluido las seis notas introducidas por el traductor]

La Filosofía, disciplina imperial (Notas para una fenomenología del conocimiento filosófico)

"Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen.", M. Heidegger: *Sein und Zeit,* pág. 17.

Cualquier método que sigamos para ensayar una definición de la filosofía fracasa de modo inevitable. Quizá sea el conocimiento filosófico el único que, en el panorama total de los saberes, resulta inabordable desde afuera, esto es, que posee su propia justificación y su secreto en él mismo, y sobre el que no recae un afán concreto que lo localice y sitúe ante una capacidad inquiridora. No hay un ir hacia la filosofía como hay un ir hacia la física, por ejemplo. La filosofía crea sus objetos, les da vida problemática y los legitima como tales. La física y, en general, todas las ciencias, al contrario de eso, elige y destaca sus objetos de entre las cosas que están ahí, dadas, los acota y ciñe a ellos su función de conocimiento. Si no hubiera filósofos y, por tanto, filosofía, los objetos filosóficos permanecerían en las sombras, ignorados, sin existir en el sentido mismo en que ahora los aprehendemos. (Obsérvese curiosamente como, a través de la historia de la filosofía, aparece con cierta frecuencia el signo peculiar del ser en un depender necesario del filósofo, sin que ello deba confundirse con ninguna clase de relativismo psicologista; así, el "ser es ser percibido", de Berkeley; el "ser es ser pensado", del idealismo; el "ser es ser en la conciencia trascendental", de la filosofía kantiana y neokantiana; el "ser es ser vivido", de Husserl; y, por último, el "ser es ser preguntado, reclamado", de Ortega.) No acontece esto en las ciencias, cuyos objetos le son exteriores y no necesitan de las ciencias para ser objetos. Ya vio muy claramente Simmel estas diferencias, cuando escribe de la filosofía que "ella misma es el primero de sus problemas", y que lo que ella sea, sólo con sus propios métodos puede determinarse *(Hauptprobleme der Philosophie,* página 8, Sammlung Göschen). Ello explica que una capacidad filosófica potente se baste a sí misma para escalar los lugares más altos. Es lo acaecido en Fichte, hombre que "sabía" muy pocas cosas, pero de una robustez para la filosofía verdaderamente genial. Ahora bien: un sabio de capacidad científica superlativa nada puede hacer, si ante él no se presentan unos objetos, en el *ser* mismo que *le interesa investigar.* Aún más: acota esos objetos, porque poseen ese *ser* y no otro. Prueba de que con ese *ser* se conforma, sin añadir nada, limitándose a él con servidumbre. Por esto, si a una inteligencia poderosa y virgen le explicamos qué es la física, pero no le damos fenómenos, esto es, cosas, aconteceres luminosos, eléctricos, etc., a este hombre el concepto de la física le sería ininteligible.

Una ligera reflexión sobre esto que hemos dicho nos conduce a descubrir la característica esencial de la filosofía: la de ser y constituir un sistema. El saber filosófico es saber sistemático. Cosa que a él tan solo le acontece, pues a los conocimientos científicos —como tales— les está vedada esa pretensión. Fue un loco propósito del anterior siglo el de sistematizar los problemas y los resultados científicos. Ello surgió a causa de que se había perdido el timón de estos dos conceptos: ciencia y filosofía. Así pudo llegarse, de un lado, por el idealismo, a elaborar una filosofía de la naturaleza, que no es ciencia, y de otro, a la culminación del positivismo, que no es filosofía.

El proceso mismo en que tiene lugar el hallazgo de ambas clases de saberes, filosóficos y científicos, denuncia claramente su genuina diversidad. Cuando Hegel pensaba, con imperial gesto, que no hay conocimiento posible sino dentro de un sistema, lo hacía ante la misma idea de fidelidad a la filosofía que hoy nos informa y sostiene. "Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein." *(Phänomenologie des Geistes,* página 5, ed. Lasson.) Esto escribió Hegel, el creador del sistema de más bellos y más falsos perfiles. Pero la necesidad del sistema que ahí aparece, en tan borrosa terminología como clara ideación, entraña la actual inquietud de pura gravitación hacia la filosofía. Mas la ciencia, repetimos, no es sistemática. Se lo impide ese su depender absoluto de algo que no es de ella, que, por tanto, está sobre ella, forjando su destino último. La ciencia, en verdad, camina sobre rieles teoréticos. Su marcha es a base de jornadas sucesivas, que obedecen a resortes curiosísimos. Meyerson ha hecho, a este respecto, consideraciones de muy fina y superior calidad. Cuando Fresnel creó su teoría de la luz, lo único que *demostraba* es que la luz no puede ser una emisión. Así, el proceso de creación científica viene a ser éste: Tal cosa, o teoría, que hoy se admite por los sabios, demuestro que es imposible, que es falsa. Mi contribución positiva a la marcha de la ciencia es esa demostración negativa de imposibilidad. Ahora bien: si una teoría es debelada por mí, vengo obligado a construir otra, a afirmar otra que suplante a aquélla. El único asidero de legitimidad para mi construcción es realmente que triunfa de mis críticas a la teoría antigua. El que no le alcanzan estas críticas y está libre de ellas. De aquí que la teoría científica se nos ofrezca dotada con el mismo carácter de rigidez. Lo que nos lleva

a una paradoja que encierra todo el profundo sentido de lo que la ciencia es y significa. Y es ésta: La mayor prueba de que una teoría científica es *verdadera* —legítima— consistirá precisamente en que pueda ser refutada algún día. Su parte afirmativa adquiere tan sólo entonces sabor científico genuino. Esto en cuanto a lo que la ciencia tiene de teórico, que es de donde proceden sus habituales confusiones con la filosofía. Pues su estricto matiz experimental, atenido a *esto que ahora observo,* aunque le confieran mis métodos validez universal y firmeza absoluta, no despierta peligro alguno de esa índole.

Ahora bien: ¿qué es un sistema?

Caben tres actitudes frente al mundo: la del filósofo, la del científico y la del hombre ingenuo. En los tres es posible el conocimiento, si bien de muy distinto rango. No de validez, claro, que, sin duda, es la misma para todos, sino rango de objetos sobre los que la atención cognoscitiva de unos y otros se dirige. Ya insinuamos antes que los objetos del filósofo no se presentan dados ante él, sino que tienen que ser descubiertos. Pues bien: la fórmula para ese descubrir, ese ver en alguna cosa capacidad de objeto para la filosofía, es lo que llamamos un sistema. Por ello, no hay filosofía asistemática o sin pretensión agudísima de constituir un sistema. La presencia de éste puede no ser visible en las filosofías, haber quedado inexpreso por los filósofos; pero el sistema —su idea estructuradora— residía en ellos, oscurecido y latente. El hecho mismo de decidirse a filosofar presupone, en cierto modo, el sistema, un sistema que tiene a su cargo la tarea radical de legitimar las obtenciones y situarlas ante nosotros como *saber* filosófico estricto.

El filósofo tiende a una concepción integral del universo, del que forman parte, claro es, los objetos del científico y del hombre ingenuo. Estos últimos seccionan el universo y persiguen así verdades particulares, sin nexo alguno con el resto del ser. Si deseáramos precisar el sentido que, en el campo de los saberes, corresponde a estos dos tipos de hombre, el científico y el ingenuo, observaríamos analogías sorprendentes. Yo vengo sosteniendo en mis escritos, con alguna tenacidad, que la ciencia, la actitud científica, es algo que existe realmente en el mundo desde hace sólo cuatro o cinco siglos. Antes no hubo sino filósofos y hombres ingenuos. El científico sale de estos últimos, superando con impulso grandioso la estrecha visión que los caracteriza. Las verdades de que dispone el hombre ingenuo son verdades aisladas, que se bastan a sí mismas en una restricta finalidad, sin que necesiten nada de otras verdades. Surgen solicitadas concretamente, ellas mismas, agotando el impulso cognoscitivo del interrogador. El científico supera esta primitiva actitud frente al saber del mundo. Lo indican así tres cosas: una, que investiga, esto es, que persigue con uniformidad una tarea, que ha atrapado unos objetos; otra, que le absorbe como un afán de conocer esos objetos, de articular un saber de ellos, y, por último, que otorga a la causalidad la atención suprema. Casi casi, conocer *esto* es para él conocer las causas de *esto.* Hay aquí una glorificación del ser mismo de las relaciones, que culmina en la ciencia positiva del siglo XIX. Al positivismo no le interesaban las cosas como tales, sino las relaciones entre ellas, que son su cualidad más primordial y patente.

Preguntémonos de nuevo: ¿Qué es un sistema?

En algunas ocasiones, el saber lo que una cosa "no es" nos facilita el camino hacia lo que es en realidad. Así, decimos aquí que un sistema no es simplemente un grupo de saberes articulados o conexos. No es tampoco la ordenación o legitimación de unas verdades que andaban por ahí, sueltas, como gaviotas. Y menos aun que eso, un dogma inicial, del que surjan, obedientes, por interna capacidad creadora, todos los saberes posibles.

Por haber tendido a alguna de esas erróneas concepciones del sistema, varias filosofías —y, más que ellas, el vocablo mismo de *sistema*— llegaron en su día a un desprestigio radical. Urge, pues, de nuevo otorgarle sentido auténtico, centrándolo en la privilegiada situación que le corresponde. Ello constituye la tarea inmediata del presente filosófico, que necesita del sistema, volver al sistema, si, en realidad, pretende con ahínco crear filosofía.

Un sistema es algo que permite la presencia del ser ante la vida humana.

Esa presencia es un orbe de problematismos, a los que el filósofo lanza sus dardos teoréticos. Sin ese orbe, la tarea filosófica es pura infecundidad. Presencia del ser, patencia del ser, equivale a evidencia del ser, y conduce a conocimiento del ser. Pero conocimiento de una cosa es una explicación conceptual de ella. Quizá en este segundo estadio, el de nuestras relaciones con el ser —en que lo aprehendemos conceptualmente—, es donde aparece con más cercana precisión la necesidad del sistema. El tránsito de una intuición esencial —y, en general, de algo que se ofrece a mí de un modo patente— a un saber conceptual de ella es algo que requiere el auxilio de una teoría

de las categorías del ser. Pero esto último es sólo posible dentro de un sistema. Un tercer estadio en la elaboración sistemática lo constituye la tendencia a aplicar las categorías del ser a la variedad de objetos filosóficos que forman las regiones *del ser de la experiencia.* Aquí nos encontramos —e interfieren, a veces, con nosotros— a los investigadores científicos en su hacer teorético, tras de un ser real que les parpadea y huye.

Si todo filósofo, en tanto que filosofa con legitimidad, necesita del sistema, no quiere ello decir que ese sistema sea un sistema suyo, elaborado por él íntegramente. No existe, en toda la historia de la filosofía, un solo filósofo del que pueda decirse que elaboró en su íntegra majestad un sistema. Un aspirante a la excepción es quizá Hegel; pero analizando un poco vigorosamente su obra, le advertimos situado en una tradición filosófica estricta, que, si no otras cosas, le proporcionó, desde luego, una concepción del ser.

Precisemos de nuevo los tres estadios de la elaboración sistemática: el primero se resume en una pregunta que el filósofo se hace en los umbrales mismos de su hacer filosófico: ¿Qué es el ser? Para preguntarnos por el ser, necesitamos de él alguna noticia, por breve que sea. Pero en este primer paso sistemático, nada sabemos del ser —bien porque no exista saber alguno tradicional del ser, o bien porque ese saber tradicional del ser es declarado por nosotros inservible. Esa primera noticia, pues, ha de reemplazarse por una vaga curiosidad por el ser que al filósofo, y sólo a él, invade.

Semejante actitud filosófica, que necesita comenzar por teorizar sobre el ser, es muy rara en la historia de la filosofía. Quizá podamos descubrir sólo tres o cuatro momentos históricos en que los filósofos plantean con pureza y rigor esa reclamación auroral del ser. Pero ningún filósofo puede prescindir de una concepción del ser: lo que quiere decir que si en la Historia han existido sólo tres o cuatro corrientes sistemáticas, todas las filosofías han aceptado la tradición ontológica de las mismas. Sólo, por tanto, tres o cuatro veces se ha hecho radicalmente la humanidad la pregunta de qué sea el ser. Así vemos hoy todavía grandes núcleos de pensadores que están influidos por el saber ontológico de los griegos. Pero en esta época nuestra se inicia una revisión de esas influencias, y todo hace sospechar que asistimos a uno de esos raros momentos en que va a darse una respuesta original y nueva a esa pregunta o reclamación por el ser, lo que equivale a decir que adviene al mundo una nueva corriente sistemática. La pregunta original por el ser va a ser contestada cualquier día desde cualquier rincón del universo donde anide un sagaz filósofo.

Dejemos a un lado el segundo estadio, en el que es consumada una interpretación categorial del ser. A él permanece adscrita una teoría del conocimiento del ser (que no es una simple teoría del conocimiento).

El tercer estadio sistemático es el habitual en las filosofías. A él corresponde nuestro saber del mundo. Y presupone los dos anteriores, dense cuenta o no de ello los filósofos. Ya gravita aquí con imperiosa pujanza el aspecto óntico del universo, que da lugar a las exigencias de más rigor. El filósofo se ve rodeado, solicitado, por un ser real que reclama una estructura y, en cierto modo, un acatamiento. Ahora bien: ese ser real mismo es objeto de investigación en los laboratorios de los sabios, que lo aprehenden con unos métodos y una eficacia incuestionables. Ya dijimos antes que en este punto interferían los dos saberes: el saber científico y el saber filosófico del universo. El rango sistemático e imperial, por decirlo así, del segundo sirve de antena diferenciadora. Pues un sistema no nace de los saberes, sino que éstos son posibles gracias al sistema. La cercanía vital en que los conocimientos filosóficos se debaten está en relación directa con ese carácter sistemático que le asignamos. Por todo ello, es absurdo que el filósofo recoja de las ciencias *resultados.* Lo que no impide que estas verdades particulares de las ciencias sean, o puedan ser, verdades en un sistema. (La cuestión que se derivaría de aquí sería ésta: un sistema ¿tolera conocimientos obtenidos sin pretensión sistemática?).

Gracias a la inmersión vital del sistema, a su originaria inmediatez, la filosofía constituye casi un saber sin puestos. La ciencia, en cambio —y con ella cierta simplista filosofía—, adoptan frente al mundo una actitud natural, en algún modo pasiva. Presupone la existencia del mundo. Y no sólo eso, sino también su cognoscibilidad. Lo grave de esos supuestos no es que sean falsos o infundados, no es que sean, a la postre, ilegítimos. No; consiste más bien en que se utilizan unos *conceptos* —el de existir, el de conocer— que, por el hecho de ser conceptos, no pueden ser algo *dado,* sino obtenido. ¿Cómo y de dónde? ¡Ah! El recinto a que apuntan estas dificultades es el recinto de la filosofía y de su sistemática radical. Si el hombre careciese de agudeza filosófica, esos supuestos y otros de gravedad análoga se resistirían a nuestros asaltos teoréticos. Las ciencias serían solamente tautologías gigantescas. Sus *verdades* no alcanzarían sino este tipo de afirmaciones: existe lo que

existe; se mueve lo que tiene movimiento; se conoce lo cognoscible, etc.

Pero el filósofo es un hombre, y el científico es también un hombre. En ambos reside, pues, una entidad vital, que es, a la postre, el único gran supuesto de todos. Resulta, por tanto, que sin los auxilios de la filosofía, los saberes carecerían de legitimidad. Con lo que no queremos decir que fuesen falsos. Sólo el saber sistemático alcanza solidez y es inatacable. Aquello que no está dentro de un sistema no depende de sí, sino de otra cosa que lo trasciende. Cuando Nietzsche, que, por su carácter mismo de pensador arbitrario y genial, fue un hombre condenado a vivir a media luz, proclama que la rectitud de un juicio no basta para otorgarle justificación, busca, sin saberlo, la raíz misma de que se nutre la legitimidad de todas las verdades.

El saber filosófico, debido a su carácter de sistema, logra la máxima legitimidad, y por su esencia misma, está dotado de *capacidad de convivencia* frente al saber científico. Pero la filosofía centra sus problemas en el orbe mismo, donde todas las cosas se unifican y reciben el aliento primario que las hace objetos para nosotros. Es, por ello, según decimos en el título de estas leves notas, una disciplina imperial.

[El Sol, 22 de septiembre de 1931. En *Escritos filosóficos,* Imprenta y Encuademación de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1941, págs. 7-20. En *La Filosofía, disciplina imperial,* Tecnos, Madrid, 1982, págs. 5-14].

«La filosofía, disciplina imperial» es el título que quiso dar Ramiro Ledesma Ramos a un volumen que reuniese una selección de sus artículos filosóficos cuando en 1930, a la edad de veinticinco años, decidió cambiar la vida de estudio por la acción política. El libro fue publicado póstumamente en 1941 como «Escritos filosóficos», y hoy, medio siglo después de que su autor lo concibiera, Editorial Tecnos vuelve a sacarlo a la luz con el título original.

La figura de Ramiro Ledesma Ramos es eminentemente política, en la medida en que fue clave principal en la génesis del fascismo español dentro del marco de la Segunda República. Sus escritos políticos, recientemente reeditados también, son un documento imprescindible para la comprensión de esa época.

Al reeditar sus ensayos filosóficos de juventud, Editorial Tecnos desea igualmente aportar un documento de interés para la historia de la filosofía española de aquellos años.

Completa el volumen un estudio preliminar de Santiago Montero Díaz sobre la evolución intelectual de Ledesma Ramos.

Cuadernos de
Filosofía y Ensayo

tecnos